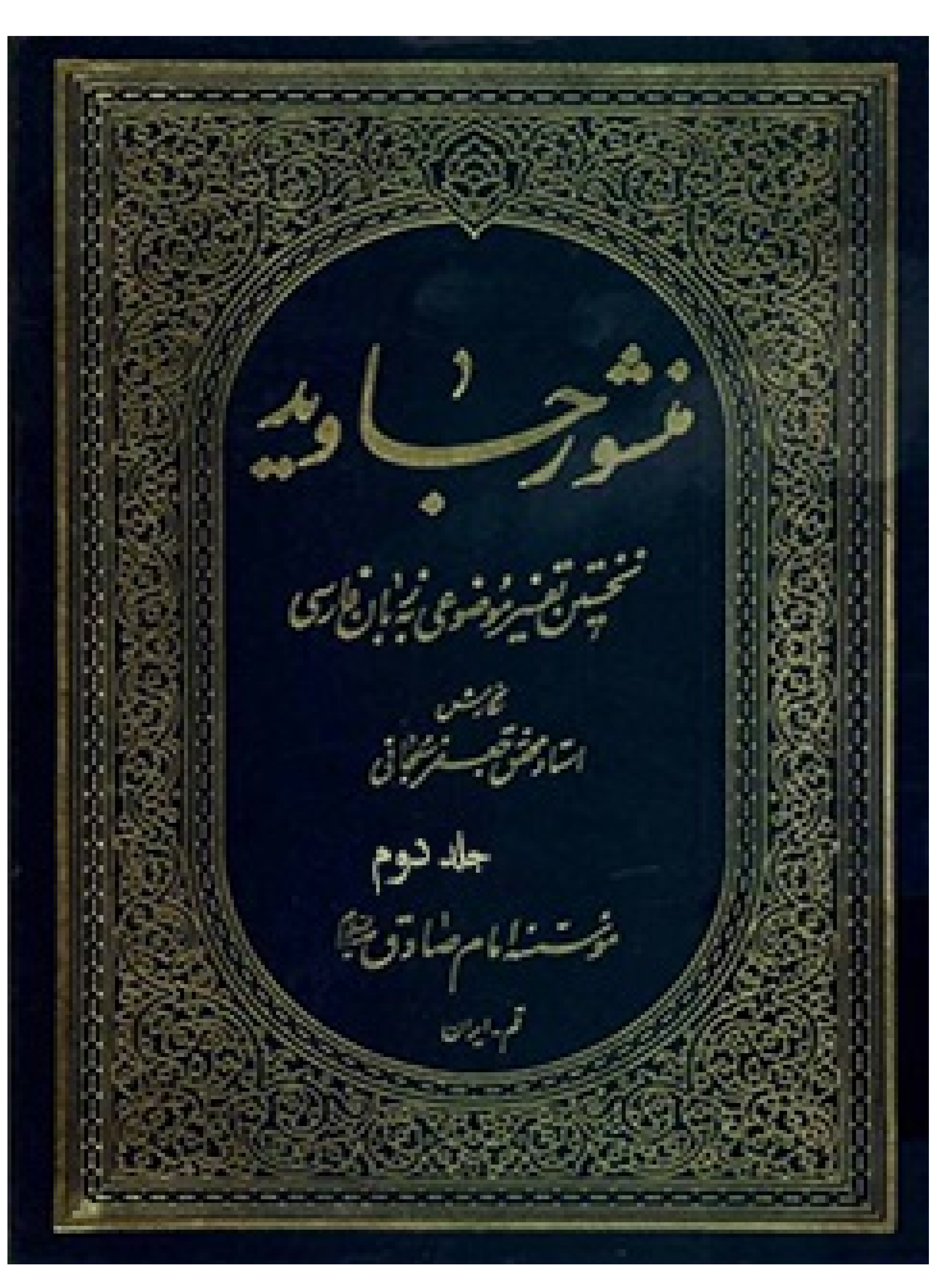

منشور جاوید
نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی
نگارش
استاد جعفر سبحانی
جلد دوم
موسسه امام صادق (ع)
قم - ایران


بسم الله الرحمن الرحیم

منشور جاوید

نویسنده:

جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

دار القرآن الکریم

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

منشور جاوید جلد ۲

مشخصات کتاب

سرشناسه:سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -

عنوان و نام پدیدآور:منشور جاوید / نگارش جعفر سبحانی.

مشخصات نشر:قم: موسسه امام صادق (ع)، ۱۳ -

مشخصات ظاهری:۱۴ج.

شابک:دوره ۹۶۴-۳۵۷-۱۶۱-۰ : ۳۰۰۰۰ ریال ؛ ج.۲ ۹۶۴-۳۵۷-۱۶۳-۷ : ۳۸۰۰۰ ریال ؛ ج.۳ ۹۶۴-۳۵۷-۱۶۴-۵ : ۲۹۰۰۰ ریال ؛ ج.۴ ۹۶۴-۳۵۷-۱۶۵-۳ : ۵۰۰۰۰ ریال ؛ ج.۵ ۹۶۴-۳۵۷-۱۶۶-۱ ؛ ج.۶، چاپ دوم ۹۷۸-۹۶۴-۳۵۷-۴۰۱-۷ ؛ ج.۷، چاپ دوم ۹۷۸-۹۶۴-۳۵۷-۴۰۲-۴ : ۲۲۰۰۰ ریال ؛ ج.۹ : ۹۶۴-۳۵۷-۱۶۸-۸ ؛ ج.۱۱، چاپ سوم ۹۷۸-۹۶۴-۳۵۷-۴۰۳-۱ ؛ ج.۱۲، چاپ سوم: ۹۷۸-۹۶۴-۳۵۷-۴۰۴-۸

یادداشت:فهرستنویسی براساس جلد دوم، ۱۳۸۳.

یادداشت:ج. ۲ - ۵ و ۹ (چاپ اول: ۱۳۸۳).

یادداشت:ج.۶ (چاپ دوم: ۱۴۳۰ق.= ۱۳۸۸).

یادداشت:این کتاب تحت عنوان "منشور جاوید قرآن" در سالهای مختلف توسط ناشران متفاوت نیز منتشر شده است.

یادداشت:ج.۷ (چاپ دوم: ۱۳۸۸).

یادداشت:ج.۱۱و ۱۲ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت:عنوان روی جلد: منشور جاوید: نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی.

یادداشت:بالای عنوان: نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی.

یادداشت:کتابنامه.

مندرجات:- ج. ۲. تجزیه و تحلیلی از اسماء و صفات خدا در قرآن.- ج.۳. درباره پیامبران " نبوت عامه".- ج.۴. عصمت پیامبران و امامان در قرآن.- ج.۶. پیامبر در قرآن.- ج.۵. ضرورت معاد ، پاسخ به شبهات منکران، ارائه نمونه هایی از احیا، و کیفیت معاد.- ج.۷. تجزیه و تحلیل از زندگانی پیامبر اکرم (ص).- ج.۹. منافقان در قرآن وشناخت انسان.- ج.۱۱. تجزیه و

تحلیل از زندگانی پیامبران خدا از حضرت آدم تا حضرت یوسف (ع)

عنوان روی جلد:منشور جاوید: نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی.

عنوان دیگر:نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی.

موضوع:تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده:موسسه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره:BP۹۸/س ۲م ۸ ۱۳۰۰ی ث

رده بندی دیویی:۲۹۷/۱۷۹

شماره کتابشناسی ملی:۱۲۳۱۷۶۲

ص:۱

اشاره

نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی

منشور جاوید تجزیه وتحلیلی از اسماء و صفات خدا در قرآن

جلد دوم

نگارش آیه الله جعفر سبحانی

ص : ۲

پیشگفتار

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم

قرآن و تفکر منطقی در الهیات

با نگاه عمیق و دقیق می توان گفت: اکثریت انسان های روی زمین را خداشناسان تشکیل می دهند، انسانهایی که به جهان برتر از جهان ماده معتقد بوده، و آن را سرچشمه هستی و حیات می دانند. در این مورد فقط گروه کمی از انسانها با این عقیده و اندیشه مخالفت ورزیده و وجود را با ماده مساوی می دانند. اگر ما مخالفان را گروه کمی دانستیم، در حالی که در گذشته اردوگاه شرق را ملحدو منکر خدا می خواندند، به خاطر این است که عقیده مادیگری بر این گروه از طریق قدرتهای سیاسی تحمیل شده بود و در حقیقت این دولتها بودند که مادی و ملحد به شمار می رفتند و اگر از این چشم بپوشیم، بر خود مردم روح دینی حاکم بود و به ماورای طبیعت اعتقاد راسخ داشتند. شاهد آن حرکتهای دینی ملموس در این چند سال اخیر می باشد، آن گاه که کمونیزم بین الملل فرو پاشید، و فشار سیاسی بر روی دینداران کاهش یافت، در این شرایط مردم به سوی کلیسا و مسجد هجوم آورده و خواهان آزادیهای بیشتری نیز شدند. ولی انتظار از خداپرستان این بود که در مقابل مخالفان، صف واحدی را تشکیل دهند و در مسائل مربوط به خدا اختلافی نورزند، در حالی که آنان در اساسی ترین مسائل دچار اختلاف فکری شده و به گروههایی تقسیم شدند.

ص : ۳

ریشه اختلاف، اسما و صفات است

باید دید ریشه اختلاف در میان خداپرستان کجاست، وعلت پیدایش دینهای مختلف چیست؟ با یک بررسی اجمالی می توان گفت که اختلاف در تفسیر اسماء و صفات خدا، ریشه این ادیان مختلف و گوناگون می باشد; از باب نمونه در مسئله وحدت ویگانگی خدا، دچار اختلاف شده و به سه گروه تقسیم شده اند: گاهی ذات خدا را متعدد دانسته و توحید در ذات را خدشه دار ساخته اند، و احیاناً توحید ذاتی را قبول نموده، در مسئله خالقیت دچار اختلاف شده و برای خیر خالقی و برای شرّ، خالقی دیگر اندیشیده و هر دو خالق را، مخلوق خدا دانسته اند و احیاناً ثنویت به شکل دیگر بروز کرده و آن این که ممکن را در حدّ وجود محتاج به خدا دانسته، ولی در مقام فعل، مستقل می اندیشند و به دیگر سخن، وجود ممکن به خدا قائم بوده، ولی در فعل و فعالیت بر خود تکیه می کند. در مقابل این ثنوی ها، خداشناسان واقعی توحید را در هر سه مرحله محترم شمرده، او را یگانه ذات اندیشیده و در مقام فعل، همه جلوه های وجود اعم از به ظاهر خیر یا شر را به او مستند دانسته اند و سرانجام همه ممکنات را در ذات وفعل به او قائم می دانند و می گویند جلوه ممکنات در مقام فعل، درحقیقت جلوه وجود او است. ثنویت به دو معنی اوّل (تعدد ذات یا تعدد خالق) بیشتر در شرق آسیا ظاهر شده و میان برهمن ها و بودایی ها و هندوها، این نوع عقاید شیوع داشته و دارد. ولی ثنویت به معنی سوم که بهتر است از آن به تفویض نام ببریم، در میان برخی از متکلمان اسلامی ظهور کرده و می گویند معتزله نیز از این اصل پیروی می نموده است; هرچند این حقیقت برای ما ثابت نیست، ولی اگر همه

این سه گروه واقعیت وجود واجب و ممکن را به دقت بررسی می کردند، هر نوع دوگانگی را در ذات و فعل نفی می نمودند. مسیحیّت به آیینهای یعقوبیه و نسطوریه و ملکانیه منشعب شده و در همه این سه آیین، اصل تثلیث پذیرفته شده است و پیروان آنها خدای جهان را از سه عنصر، به نامهای خدای پدر و خدای پسر و خدای روح القدس مرکّب دانسته اند و مسئله توحید و تنزیه را تا آن جا خدشه دار ساخته اند که می گویند خدا به صورت مسیح مجسم گشت و از مقام رفیع خود به روی زمین فرود آمده و با صلب و فداکردن خویش، بشر را از آلودگی و گناه که از پدر به ارث برده اند، پاک ساخت. مسلماً چنین تثلیثی در آیین واقعی مسیح نبوده و بعداً به خاطر آمیزش با فلسفه های بیگانه، چنین اندیشه ای در شریعت مسیح وارد شده است و شگفت این جا است که قرآن مجید در سوره کوتاهی این نوع ثنویت را نقد کرده و با ذکر مثبتات، جنبه های سلبی و منفی را مطرود دانسته است و این همان سوره توحید است که در آن پیامبر مأمور شد که بگوید: (قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَد* اللّهُ الصَّمَد* لَمْ یَلِد وَلَمْ یُولَدْ* ولَم یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَد). «بگو: او خدای یگانه است، خداوند بی نیاز است، نه زاییده و نه زاییده شده و برای او مثل و همانندی نیست». اختلاف متکلمان اسلامی باز به اختلاف به اسماء و صفات بر می گردد. گروه معتزله و امامیه که از آنان به عدلیه تعبیر می شود، خدا را پیراسته از جسم و جسمانی دانسته و هر نوع جهت و زمان و مکان را از او سلب می نمایند،و بالاتر و برتر از جوهر و عَرَض می دانند و او را چنین توصیف می کنند او خداوند حکیم است که از او کار قبیح سر نمی زند و ستم نمی کند، بر همه چیز تواناست.

اهل حدیث و گروه حنابله به خاطر دوری از بحثهای عقلی، در پرتگاه تجسّم و تشبیه قرار گرفته اند و هر نوع قبیحی را ــ برای حفظ توحید در خالقیت ــ به او نسبت می دهند. امروز مکتب سَلَفی شعار گروهی است که می خواهند از مسائل عقلی و فکری دوری جسته و بحث در معارف را تعطیل نمایند. خلاصه سخن این که: بررسی مسائل کلامی و دقت در ریشه های اختلاف، این مسئله را روشن می سازد که غالباً ریشه اختلافها، مربوط به تبیین اسماء و صفات و افعال خداست و اختلاف در این مسئله،مکتبهای کلامی مختلفی را پدید آورده است.

انسان و الگو پذیری از محسوسات

انسان در چهار چوب ماده و مادیات به سر می برد و مرزهای زمان و مکان او را احاطه کرده، از این جهت می خواهد همه چیز را در قالب محسوسات ببیند، و برای او تصور وجودی که از جسمانیّت و جهت و امکان و زمان وکمّوکیف پیراسته است، در ابتدا کار مشکلی است; از این جهت برخی از خداپرستان گرفتار تشبیه شده اند و اصل الگو پذیری از محسوسات چیزی است که انسان با آن خو گرفته و در ذهن او نقش بسته است و در سایه استحکام این اصل فرقه هایی پدید آمده که به صورت فشرده به آنان اشاره می کنیم.

۱. مشبّهه

انسانهای مأنوس با محسوسات، عقاید خود را درباره خدا بر این اصل بنا نهاده و کاملاً خدا را یک موجود محسوس و مجسم می دانند، و او را به صورت انسانی تصور می نمایند که دارای پوست، گوشت، خون و استخوانی است و اعضایی شبیه انسان دارد و در حقیقت خدای آنها خدای انسانوار

است.(۱)

۲. معطّله

گروهی که از هر نوع بحث و بررسی درباره معارف پرهیز نموده و دستگاه تعقل را تعطیل نموده اند، همان گروه معطّله می باشند. آنان هرچند از وصف خدا به جسم و جسمانیات اِبا میورزند، ولی در مقابل از هر نوع سخنی که حاکی از تنزیه است، نیزخودداری می کنند; وقتی به آیات مربوط به معارف می رسند، می گویند وظیفه ما تلاوت قرآن است و سکوت، و تفسیر قرآن در نظر آنان، همان تلاوت است. تو گویی قرآن فقط برای قرائت و تلاوت فرو فرستاده شده، نه برای تدبّر و تفکّر، درحالی که قرآن ما را بر خلاف این سخن دعوت می کند و می گوید: (أَفَلا یَتَدبَّرُونَ القُرآنَ أَمْ عَلى قُلُوب أَقْفالُها). (محمّد/۲۴) « آیا در قرآن تدبر نمی کنند یا بر قلبهای آنان قفل زده شده است؟» . و در آیه دیگر می فرماید: (کِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَیْکَ مُبارکٌ لِیَدَّبَّروا آیاته وَ لیتذکّر أُولوا الأَلْباب). (ص/۲۹) «کتابی است که آن را به سوی تو فرو فرستادیم، مبارک و گرامی است تا در آیات آن بیندیشند و صاحبان خرد متذکر شوند». شگفت این جاست که گاهی همین افرادِ گریزان از استدلال، برای عقیده خود چنین استدلال کرده و می گویند:«خدا به ما خرد داده تا او را بندگی کنیم، نه این که ربوبیت او را درک نماییم. آن کس که خرد را برای تفسیر امور مربوط به ربوبیت به کار گیرد، از بندگی باز مانده و به هدف خود نیز نمی رسد».(۲)

۱- [۱] شهرستانی، ملل و نحل، ج۱، ص ۱۰۰.

۲- [۲] رضا نعسان، علاقه الاثبات والتفویض، ص ۳۳ به نقل از کتاب الحجّه فی بیان المحجّه.

عبودیت و بندگی در منطق این گروه همان برخاستن و نشستن در حال نماز، و امساک و دهان بستن در ماه رمضان است که همگی مربوط به جوارح است، ولی باید دانست که بندگی دارای دو رکن است، اگر بخشی از آن مربوط به جوارح است، بخش دیگر مربوط به عقل و خرد و قلب و روان است، بازداری خرد از شناسایی معبود در حد امکان، تعطیل کردن بخشی از عبودیت و بندگی است؛ اگر انسان در مسیر بندگی، به قیام و قعود اکتفا کند، امّا چیزی از معبود خود نشناسد، بندگی او در حقیقت بسان بندگی جماد و نبات وحیوان است، زیرا آنها هم به سهم خود خدا را بندگی می کنند، و فرمانهای تکوینی او را اطاعت می نمایند، هرچند عبودیت آنها به مرز تعقل نمی رسد. قرآن در برخی از آیات از مظاهر عبودیت جماد سخن گفته و یادآور شده که برخی از آنها، به خاطر درک عظمت حق منفجر شده و گاهی از خشیت خدا از نقطه ای بلند سقوط می کند چنان که می فرماید:(...وَ إِنَّ مِنَ الحِجارَةِ لَما يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهارُ وَ إِنَّ مِنْها لَما يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الماءُ وَ إِنَّ مِنْها لَما يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّهِ وَ مَا اللّهُ بِغافِلٍ عَمّا تَعْمَلُونَ). (بقره/۷۴) «از برخی از سنگها، چشمه سارانی فوران می کند، برخی ازآنها منفجر و آب از آن می ریزد و برخی از آنها از خشیت (ادراک عظمت حق) سقوط می کند، خدا از آنچه که انجام می دهید، غافل نیست».
تعجب این جاست که سنگ عظمت خالق را به اندازه پیمانه وجود خود درک می کند، ولی بر انسان عاقل وخردمند فقط لازم است که کتاب خدا را تلاوت کند، آن گاه سکوت کند؟! دعوت به روش گذشتگان که از آن به سلفیه نام می برند، چیزی جز تعطیل عقول از تفکر و اندیشه نیست؛ آنان هرچند به تشبیه و تجسیم اعتراف نمی کنند، امّا در حقیقت از مشبهه چندان دور نیستند، جز این که گروه دوم

عقیده خود را تشبیه و تجسیم آشکارا بیان می کنند، ولی آنان به ایماء و اشاره اکتفا می نمایند. در این جا سخنی را از مؤسس مذهب سلفی گری یعنی احمد بن تیمیه نقل می کنیم تا روشن شود که چگونه او در تبیین عقیده خود دو دوزه بازی می کند و به اصطلاح به نعل و میخ می زند، هم می خواهد سهمی از تنزیه و هم سهمی از تشبیه داشته باشد. او در تفسیر صفات خبری مانند «ید» و این که خدا آدم را با دست خود آفریده است، چنین می گوید:«برای خدا دو دست مخصوص به خویش است، آن چنان که لایق به جمال و مقام او است. او آدم را با دو دست خودش آفرید، نه به وسیله فرشتگان و نه به وسیله ابلیس، و خدا زمین را به دست خود می گیرد و آسمانها را با دست خود درهم پیچید». این نوع(1) عبارات در کلمات این گروه فراوان است و اصرار میورزند بین دوچیز ضد جمع کنند، از یک طرف می گویند واقعاً خدا دست و پا وچشم و صورت دارد، نه این که این الفاظ کنایه از یک رشته معانی دیگر است و از طرف دیگر می گویند: دست او و همچنین دیگر اعضا و جوارح او فاقد کیفیت است، یعنی کیفیت دست و پا و صورت ما را ندارد. این نوع سخن گفتن جز گیج کردن مخاطب چیزی نیست، اگر واقعاً خدا واقعیت این الفاظ و صفات را داراست، واقعیت آنها مساوی با کیفیت آنها است. زیرا در لغت عرب این الفاظ بر یک رشته معانی همراه با کیفیت وضع شده است، سلب کیفیت از دست و پا، در حقیقت سلب اصل معناست، جمع کردن میان اثبات این صفات و نفی کیفیت، جمع میان دو امر متضاد است. حق این است که باید گفت: بر این گروه روح تشبیه و تجسیم حکومت می کند، امّا از اظهار عقیده خود شرمنده اند و ناچارند آن را در قالبهای پیچیده بیان کنند، و اگر این نظر، یک نوع سوء ظن باشد، باید گفت آنان معطله هایی

۱- [۱] رضا نعسان، علاقه الإثبات والتفویض، ص ۵۹.

واقعی هستند که دستگاه خرد را از هر نوع تأمّل و ادراک درباره شناخت خدا تعطیل کرده و از نردبان معارف، پله ای بالا نرفته انـد و خویشتن را با الفاظ دلخوش نموده اند. در این جا سخنی را که از پیشوای مالکیه نقل شده، یادآور می شویم; فرد کنجکاوی بر مالک وارد شد و از معنی (الرّحمنُ عَلَی العَرْشِ اسْتَوی) سؤال کرد. پرسشگر می دانست که خدا جسم و جسمانی نیست و از طرفی ظاهر آیه از آن حکایت می کرد که خدا دارای عرش و سریر است که بر آن قرار گرفته است، مالک به جای شکافتن معنی آیه و تدبر در آن، سخت عصبانی شد و عرق، پیشانی او را فرا گرفت وبا تندی گفت:«استواء در لغت عرب معنی روشنی دارد و خدا نیز واجد آن است.ولی کیفیت آن برای ما معلوم نیست و سؤال از چنین مطالبی بدعت و حرام است و باید به آن ایمان داشت، هرچند حقیقت آن را درک نکرد».(۱) یادآور می شویم اگر «استواء» معنی روشنی دارد و آن قرار گرفتن چیزی بر روی چیزی است، در این صورت واقعیت آن، کیفیت آن است; اگر خدا بر سریر خود استقرار دارد، باید کیفیت آن را نیز دارا باشد و این جز تجسیم نتیجه دیگری ندارد. این جاست که باید گفت این گروه در باطن، اهل تجسیم بوده و از اثبات جهت و مکان برای خدا واهمه ای ندارند، ولی از بازگویی این عقیده خودداری می کنند. شگفت از سخن مالک است که می گوید: این نوع پرسش بدعت است، در حالی که پرسشگر هدفی جز فهم آیه نداشت. او جز این نمی خواست که مقصود از آیه را به دست آورد و از مصادیق متدبران در قرآن

۱- [۱] ابن تیمیه، الرسائل الکبری، ص ۳۲ـ۳۳، شهرستانی، ملل ونحل، ج۱، ص ۶۵.

کریم باشد. این جا است که باید این گروه را معطّله نامید که دستگاه خرد را به تعطیل کشیده اند، هرچند آنان معتزله را معطله می نامند، زیرا معتزله به عقیده سلفی ها با اثبات عینیت ذات با صفات، ذات خدا را از توصیف با صفات علم وقدرت تعطیل نموده است. ولی حق این است که خود این گروه، به این لقب شایسته ترند. تا معتزله که صفات خدا را عین ذات خدا می دانند، زیرا معتزله ذات را از توصیف صفات جمال تعطیل نکرده، بلکه صفت علم و قدرت را برای او به روشن ترین وجه ثابت کرده اند.

معطّله در جامه نو

مذهب «تعطیل» به معنایی که یادآور شدیم، اخیراً در میان به ظاهر روشنفکرها در جامه نوی بروز کرده است و آنان مسئله را به شکل دیگر مطرح می کنند. یکی از پرچمداران این گروه، فرید وجدی نویسنده دائره المعارف قرن چهاردهم اسلامی است، وی می گوید:«دشمنان ما (مقصود مادیها است) بر فلسفه حسی و دانشهای طبیعی اعتماد کرده تبلیغ می کنند، ما نیز باید در تبلیغ خود بر همین دو اصل تکیه کنیم وچاره ای جز آن نداریم، زیرا این دو اصل است که انسان را بر چنین مقام بلندی رسانده است».(۱) نویسنده دیگری به نام ابوالحسن ندوی، این حقیقت را به صورت دیگر مطرح می کند و می گوید:«پیامبران انسان را از خدا و صفات و افعال و آغاز این جهان و سرانجام آن، و آنچه که به مردم پس از مرگ می گذرد، آگاه کرده اند و بدون تحمل رنج و زحمت در اختیار او نهاده اند، و بیانات پیامبران ما را از هر نوع بحث و بررسی در این دانشها، که مقدمات و مبادی آن در اختیار ما نیست بی نیاز ساخته اند، زیرا دانشهای ما فوق حس و طبیعت از قلمرو

۱- [۱] فرید وجدی، علی اطلال المذهب المادی، ج۱، ص ۱۶.

حواس انسان بیرون بوده، و هرگز حواس به آنها راه ندارد و مبادی آنها در اختیار ما نیست، آنها که در الهیات و معارف بدون بصیرت و هدایت به بحث و بررسی پرداخته اند، جز افکاری خام و دانشهای ناقص و اندیشه های ناپایدار و قضاوتهای عجولانه چیزی به ارمغان نیاورده اند و درنتیجه گمراه شده و گمراه نموده اند».(۱) این دو سخن از دو نویسنده معاصر نوعی بازگشت به تعطیل است، ولی در جامه ای نو و قالبی جدید، در این جا چند نکته را یادآور می شویم: الف. اعتماد بر فلسفه حسی، یعنی در میان ابزار شناخت، فقط تکیه بر حس، یک نوع پیروی از فلسفه مادی است که عقل و خرد و ابزار مربوط به آن را کنار می نهد وجز به حس و ابزار آن، به چیزی اعتماد نمی کند; شگفت این جا است که یک نویسنده اسلامی منادی چنین فکر شده، در حالی که مدتها پرچمدار مبارزه با فلسفه مادی بوده است، تکیه بر این اصل، اعلان جنگ با نبوت و وحی و نزول فرشته و دیگر معارف برون از چارچوب حس است که جز با خرد و برهان، قابل درک نمی باشد و واقعاً جای شگفت است; فرید وجدی و مقلد سلفی ها ابو الحسن ندوی ندانسته با ریسمان مادیگری بازی می کنند. ب. هرگاه قول «ندوی» را بپذیریم که معارف الهی در ماورای حس و تجربه قرار دارند و مبادی و مقدمات آنها در اختیار ما نیست، در این صورت این سؤال پیش می آید که چرا خدا چنین معارف بلندی را در قرآن مطرح کرده و انسان رابه تفکر در آنها دعوت نموده است؟ آیا واقعاً هدف از طرح این معارف، تلاوت و مرور بر آنها است؟ یا در این جا هدف بالاتری وجود دارد که از ذهن امثال ندوی ها به دور مانده است؟ ما در این جا نمونه هایی از چنین

۱- [۱] ندوی، ابو الحسن، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین، ص ۹۷.

معارف که در قرآن وارد شده، مطرح می کنیم که همگی در ماورای حس قرار دارند و جز از طریق خرد و برهان، قابل درک نمی باشند، مانند: ۱. (...لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْء...)(شوری/۱۱) « برای خدا نظیر و مانندی نیست». ۲.(...فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه...) (بقره/۱۱۵) «هرکجا روی آوری خدا آن جا است». ۳. (هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخرُ وَ الظاهِرُ والباطِن وَهُوَ بِکُلِّ شَیء عَلیم)(حدید/۳). «او است آغاز و پایان، برون و درون و او به همه چیز دانا است». ۴. (...وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَما کُنْتُمْ...)(حدید/۴) « او با شماست هر کجا باشید». ۵. (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غیرِ شَیْء أَمْ هُمُ الخالِقُون) (طور /۳۵) «آیا بدون علت پدید آمده اند یا خود خالق خویشند؟». ۶. (لَو کانَ فِیهِما آلهه إِلاّ اللّه لَفَسَدَتا فَسُبحانَ اللّهِ رَبّ العَرش عَمّا یَصِفُونَ)(انبیا/۲۲) «اگر در آسمانها و زمین خدایانی جز خدا بود، هر دو تباه می شدند. منزه است خدای صاحب عرش از آنچه که او را توصیف می کنند». ۷.(مَا اتّخَذَ اللّهُ مِنْ وَلَد وَ ماکانَ مَعَهُ مِنْ إِله إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِله بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلی بَعْض سُبْحانَ اللّهِ عَمّا یَصِفُونَ)(مؤمنون/۹۱) «خدا هرگز فرزندی بر نگزید وبا او خدای دیگری نیست (اگر غیر این بود)، هر خدایی به سراغ مخلوق خویش می رفت، برخی بر برخی دیگر برتری می جستند، پیراسته است خدا از آنچه که او را با آن توصیف می کنند».

ص : ۱۳

این نوع معـارف که در این آیـات آمـده، جز از طریق عقل و تفکر، راهی به درک و تصـدیق آنها نیست. قرآن پیوسـته جامعه انسانی را به برهان و دلیل دعوت می کند و به مدعیان می گوید: اگر بر صدق گفتار خود دلیلی دارید، بیاورید آیا می شود با چنین بیان، خود برهان و دلیل را نادیـده بگیرد، آن جا که می فرمایـد: (أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ هذا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَ ذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ الحقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ) (انبیا/۲۴) «بلکه جز خـدا برای خود خدایانی برگرفته اند، این (توحیـد) سـخن من و همراهیان من و سـخن کسانی است که قبل از من بودنـد، بلکه اکثر آنان حق را نمی دانند و از آن روی گرداننـد». این آیه و نظایر آن گواه بر عنـایت قرآن به فهم معـارف از طریق دلیـل و برهان است؛ هرگاه بنا باشـد ما در اصول عقایـد بر حس و دانشـهای طـبیعی اعتمـاد کنیم، چگونه می توانیم یـک رشـته عقایـد مسـلم اسـلامی را از این طریق به دسـت بیاوریم، آیا مبدأ جهان، قدیم و ازلی است یا حادث، یکی است یا بیشتر؟ بسـیط است یا مرکب؟ همه صفات کمال را داراست یا نه؟ برای دانش و توان او پایانی هست یا نه؟ اینها یک رشـته قضایایی است که یک فرد الهی، یک طرف آن را می پـذیردو به آن ایمـان می آورد، در حـالی که طریق اثبات آنها منحصـر به برهان است. قرآن در برخی از آیات روی فؤاد تکیه می کند وپس از یادآوری نعمتهایی به نام گوش وچشم، از آن سخن می گوید و می فرماید: این نعمتها را به شما داد تا شکرانه آنها را به جای آوریـد، وشـکرانه آنها جز به کار گرفتن هر یک در قلمرو خویش چیزی نیست، چنان که می فرماید: (وَ اللّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبصارَوَ الأَفْئِدَهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)(نحل/۷۸)

ص : ۱۴

«خدا شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد، در حالی که چیزی نمی دانستید و برای شما گوشها و چشمها و دلها عطا فرمود تا سپاسگزار باشید».

حس گرایی مفرط

تحوّل علمی در غرب، که حس و تجربه را اساس دانش معرفی کرد، سبب شد که گروهی از اهل معرفت و کمال که به مسائل ورای طبیعت اعتقاد راسخ دارند، تحت تأثیر این نوع طرز تفکر قرار گیرند و درباره معارف نیز به چنین معرفتهایی اکتفاء کنند، این اندیشه به گونه ای در سخنان مؤلف دانشمند کتاب راه طی شده(۱) نیز به چشم می خورد. او نیز معتقد است که راه خداشناسی، راه حس و طبیعت است و در این مورد بیانی دارد که اجمال آن را می آوریم، او می گوید: «می خواهیم ببینیم علم چگونه توحید را احیاء نمود. اگر از یک دانشمند بپرسید علم چیست، سرانجام خواهد گفت:علم یعنی روابطی که در طبیعت میان علل و معلولهای مشهود، وجود دارد. هر محقّقی که در آزمایشگاه سرگرم تجربیات می شود، ومتفکری که در اوضاع اجتماع غور می نماید، هدفی جز این ندارد که اوّلاً حوادث و قضایای طبیعت را موشکافی کرده، دقیقاً بشناسد و ثانیاً ریشه این حوادث و قضایا و ارتباطی را که مابین آنها وجود دارد، کشف کند. هیچ دانشمندی نیست که کوچکترین شیئی یا حادثه ای را مستقل و اتّفاقی دانسته، به یک شیئی دیگر یا علتی نسبت ندهد. بنابراین علم صریحاً

۱- [۱] اکنون که قلم به روی این صفحات گردش می کند، چند روزی است که مؤلف این کتاب، جناب آقای مهندس مهدی بازرگان سر در نقاب خاک کشیده و به رحمت حق پیوسته است. وی با سکته قلبی درگذشت و در صفحات زندگی خود نقاط مثبت فراوانی داشت، هرچند با برخی از افکار و نوشته های او نمی توان موافقت کرد.خدا او را ببخشد، وبا معصومان محشور فرماید.

یـا تلویحاً متکی بر قبول وجود علت و معلول است و منکر اسـتقلال ذاتی یا اتفاقی بودن اشـیاء می باشـد. عالم نه تنها معتقـد به حقیقت می باشـد، و دنیـا را پوچ و بی اسـاس نمی پنـدارد، بلکه به وجود یـک انتظام کلی و ارتباط قطعی که حاکم بر طبیعت است، نیز یقین دارد. علاوه بر این، هیچ محققی نیست که اگر در گوشه آزمایشگاه خود، روی یک حادثه کوچکی قانونی را کشف کنـد، آن قـانون را در هر جـای دیگر طبیعت جاری و ساری ندانـد. وحتی تا آخرین سـر حـد افلاک و تا قـدیمی ترین روزگار نبرد و اعمال نکند. یعنی در واقع حقیقت مکشوف را همه جایی و لایزال نشـناسد، بنابر این دانشـمند عملاً معتقد است که هیـچ چیز طبیعت، بی اساس و منشأ نبوده، یک نظم واحد متقن ازلی در سراسـر دنیا جریان دارد. خداپرست چه می گوید؟ او می گویـد دنیـا دارای مبـدأ و اساس بوده و یک ناظم واحـد ازلی قادری به نام خـدا، در سراسـر آن حکومت می کنـد، تنها تفـاوت در این است که عـالم، از نظم صـحبت می کنـد و موحـد ناظم را اسم می برد، قرآن هم غیر از این چیزی نمی گویـد، بلکه خدا را به عنوان کسـی معرفی می نماید که زمین و آسمانها را سرشته است، روز و شب را در پی یکدیگر می آورد، دانه و درخت را می شـکافد، جسم مرده را به وجود زنـده تبـدیل و زنـده را به مرده منقلب می کند، باران به زمین می رساند و در واقع تمام حرکات و اطوار طبیعت را که مشـرکین به خـدایان یا به منبع های مختلف نسـبت می دادند، قرآن مربوط و ناشـی از یک جا می گیرد».(۱) درباره این سـخن، یادآور می شویم که عقیده دانشـمندان طبیعی را که در کشف روابط طبیعی کار می کنند، با عقیده موحدان یکی دانستن، کاملاً بر

۱- [۱] مهدی بازرگان، راه طی شده.

خلاف صواب است، بلکه در این جا دو سخن است، سخنی است مربوط به کاوشگران در عالم ماده، و سخنی است مربوط به موحدان و خداشناسان، البته این دو سخن دو تا هست، ولی ضد یکدیگر نیستند و هر کدام در قلمرو خود سخن خوبی می گوید، امّا اتحاد و وحدتی میان آنها نیست. دانشمندان طبیعی نظم جهان را تشریح می کنند و روابط علّی و معلولی در مظاهر طبیعت را روشن می سازند، ولی مسلماً این عقیده به تنهایی برای یک فرد موحد کافی نیست، زیرا مادی گراها نیز به روابط طبیعی و اصل علیت و معلولیت ایمان دارند. اعتقاد به وجود روابط بین اجزای جهان ماده را می توان به دو نحو تفسیر کرد: یکی این که برخاسته از خود ماده باشد، و دیگری این که موجود دانا و توانایی خارج از این جهان، این نظم را به او بخشیده باشد. در این صورت اعتقاد به نظم علّی و معلولی، وجه مشترک میان الهی و مادی است و هرگز نمی توان آن را با عقیده یک موحد مساوی دانست. آری این سخن را نمی توان انکار کرد که هرچه روابط حاکم بر جهان ماده بیشتر کشف شود، برهان نظم از نظر صغری، روشن تر می شود، ولی کشف روابط، یکی از مقدمات برهان نظم است و مقدمه دیگر آن را باید ازمبادی عقلی گرفت، و آن این که این نظم نمی تواند برخاسته از خود ماده باشد.

پیامدهای نادرست حس گرایی مفرط

گاهی اعتماد به حس و طبیعت و نفی سایر ابزار شناخت، این گونه افراد را به نقطه ای می کشد که در باره ابتدایی ترین و ساده ترین پرسش درباره خداشناسی شانه خالی کرده و اظهار عجز می نمایند، نویسنده کتاب مزبور اشکالی را از مادّیها نقل کرده، آن گاه بر اساس منطق حس خود، به آن پاسخ

گفته است، در حالی که اشکال کاملاً روشن است ولی جواب نارسا است، اینک اشکال: چگونه کسی را که نمی شناسیم و نمی توانیم توصیف کنیم قبول نماییم، به علاوه وقتی به خدا قائل شدیم، باید پی این برویم که او از کجا آمده، و چگونه درست شده است وچون مسئله حل نمی شود و نقطه مجهول یک مرحله عقب تر می رود، بهتر است پای خود را از حدود محسوسات طبیعت فراتر نگذاریم، و از وجود و عدم خدا فعلاً صحبت نکنیم. پاسخی که به این سؤال داده شده است، چنین است: اوّلاً، هیچ پیغمبری(و بنابر این خود خدا) نخواسته ما خدا را کما هو بشناسیم ووصف کنیم، سهل است منع هم کرده اند. آنچه را که ما بتوانیم وصف یا درک کنیم، ناچار از خود ما است،پس خدا نیست. بنابر این توفیق چنین معرفتی را فعلاً نباید از خود داشته باشیم. ثانیاً، وقتی عقب و جلو رفتن مجهول، تفاوت نمی کند، چرا بر خلاف عادت ومعمولی که در همه چیز و همه جا داشته، برای هر فعل، فاعلی و برای هر نظمی، ناظمی را سراغ می دهیم، در مورد فاعل کل و ناظم اصلی این قدر لجاج به خرج دهیم و تکبر و تجاهل نماییم. وقتی به قانون احترام می گذاریم، چرا به قانونگذار بی اعتنا باشیم.(۱) در اینجا دو نکته را یادآور می شویم: ۱. هرگاه پایه معرفت ما نسبت به خدا، در این حد است که حتی نمی توانیم به ابتدایی ترین پرسش درباره او پاسخ بگوییم، یک چنین اعتقادی نمی تواند، اعتقاد پا برجایی باشد; اعتقادی راسخ می شود که به پرسشهایی که

۱- [۱] همان مدرک.

پیرامون آن وجود دارد، به طور روشن پاسخ داده شود. هرگاه پرسش: خدا از کجا آمده و چگونه درست شده؟ بی پاسخ باشد، طبعاً پایه های عقیده را سست و لرزان می سازد، آری مقصود این نیست که اعتقاد به یک شیئ در صورتی امکان دارد که تمام ویژگی های آن برای ما روشن باشد، بلکه مقصود این است اموری که با اصل وجود او سر و کار دارد و می تواند هستی او را انکار کند، باید بی پاسخ نباشد؛ هرگاه مسئله پیدایش خدا حل نشود، قهراً نمی توان به یک خدای ازلی که خود مخلوق نیست، معتقد شد، مگر این که درمقام اعتقاد به همین مقدار اکتفا کنیم و بگوییم موجودی که به این جهان نظم بخشید، ممکن است خود آفریده موجود سومی باشد، و معلوم است که چنین عقیده ای انکار خداست و تعبیر دیگر از اعتقاد به یک عامل امکانی در پیدایش نظام حاکم بر طبیعت است. ۲. پاسخ دومی که ایشان به سؤال می دهد، می گوید: «چرا در جاهای دیگر برای هر فعلی فاعل سراغ می دهیم، ولی در مورد فاعل کل و ناظم اصلی، این قدر لجاجت به خرج می دهیم». کاملاً یک سخن غیر منطقی است، زیرا مادی می گوید: نظم از خود طبیعت برخاسته است و هرگز دستی از خارج این نظم را بر طبیعت نبخشیده است، در این صورت او به سرچشمه نظم انگشت نهاده(طبیعت) و منکر آن نگشته است. این نوع سردرگمی ها مربوط به افراط در حس گرایی و طبیعت شناسی است که بخواهیم همه معرفتها را از طریق شناخت حسی، به دست آوریم.

راهی میان تعطیل و تشبیه

در این جا راه سومی نیز وجود دارد که هم با تشبیه مخالف است و هم با تعطیل، هرگزبه خدا و معارف از دیده حس نمی نگرد و دستگاه خرد را از

اندیشه و تعقل باز نمی دارد، او از دو راه مسائل ماورای طبیعت را حل می کند، گاهی از مطالعه عالم آفرینش و اتقان در خلقت بر جمال و کمال خالق آن استدلال کرده و از این طریق روزنه ای به غیب، به روی خود باز می کند، و گاهی دیگر از طریق تدبر و تفکر وتنظیم قیاسهای منطقی که منتهی به مسائل بدیهی و ضروری می شوند، به داوری درمعارف می نشیند و در حقیقت هم از مطالعه عالم طبیعت بهره می گیرد و هم از طریق فکر و اندیشه. قرآن به راه نخست در این دو آیه اشاره می کند: (وَ فِی الأَرْضِ آیاتٌ لِلْمُوقِنِینَ*وَ فِی أَنْفُسِکُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ). (ذاریات/۲۰_۲۱) «در زمین و در وجود خودتان نشانه هایی برای طالبان یقین است، چرا با دیده بصیرت نمی نگرید؟». در این جا از مطالعه طبیعت و به کار گرفتن حس و آن گاه داوری خرد به نتیجه می رسیم. و در آیات دیگر به راه دوم اشاره می کند، آن جا که مسئله شرک و دوگانگی را از طریق برهان عقل ابطال می کند، چنان که در آیه ۲۲ سوره انبیاء و ۹۱ مؤمنون گذشت. لازم به یادآوری است که قرآن (ماده) عقل را با تمام صور و مشتقاتش، چهل و هفت بار تکرار کرده، و ماده (فکر) هیجده بار و کلمه (لب) را شانزده بار و تدبر را دوبار به کار گرفته است و همه این واژه ها، نشانه لزوم تفکر و تعقل در مجموع مسائل مربوط به انسان و جهان و آفریدگار آن است.

راه های شناسایی ماورای طبیعت

اشاره

شناسایی ماورای طبیعت آن چنان نیست که برای بشر امکان پذیر نباشد،

بلکه برای شناخت آن راه هایی در اختیار انسان است که به صورت موجز بیان می شود.

۱. برهان عقلی

گاهی می توان با برهان عقلی مسائل زیادی را در صفات خدا به دست آورد، مرحوم محقق طوسی برای صفات سلبی و ثبوتی خدا، از این راه استفاده کرده است; او نخست با برهان عقلی روشن، وجوب وجود خدا را ثابت نموده و این که وجود او مربوط به خود او است واز جایی نگرفته است، بر خلاف وجود ممکنات که وجود آنها مربوط به جای دیگر است، آن گاه می گوید:«موجود واجب الوجود دارای چنین ویژگی ها است، یعنی وجوب وجود بر چنین ویژگی ها دلالت عقلی دارند و آن ویژگی ها عبارتند از: سرمدیّت، منزّه بودن از شریک و مثل و ترکیب، و پیراستگی از امکان و حلول و اتحاد و جهت و محل حوادث بودن، درد و لذت پذیری و رؤیت». او با بیان محکم می گوید: «هرگاه ما وجوب وجود خدا را ثابت کنیم، به دنبال اعتقاد به این اصل می توانیم تمام این صفات سلبی را از آن استنتاج کنیم، بلکه نه تنها می توان صفات سلبی را استنتاج کرد، بلکه می توان صفات ثبوتی را نیز از این اصل نتیجه گرفت». کسانی که با این نوع براهین آشنایی دارند، می توانند به روشنی بر مراد خواجه نصیر الدین طوسی دست یابند.(۱) ما در این جا از تبیین کیفیت استدلال محقق طوسی خودداری می کنیم، شارحان کتاب تجرید این بخش را روشن کرده اند که اثبات یک وصف از اوصاف خدا به نام «وجوب وجود»، می تواند دیگر صفات ثبوتی و سلبی او را به

۱- [۱] ر.ک: کشف المراد، ص ۱۷۸_۱۸۵، ط صیدا.

صورت منطقی ثابت کند. ما این مطلب را به صورت دیگر مطرح می کنیم و آن این که اگر ثابت شود خدا کمال مطلق است و کمالی فوق آن متصور نیست، در این صورت تمام صفات ثبوتی و سلبی او ثابت می شود، زیرا صفات ثبوتی به کمال بر می گردد و علم و قدرت وحیات کمالی است در موجود، و صفات سلبی به سلب نقص بر می گردد. اگر می گوییم خدا جسم، مرکب، حالّ در یک شیئ و محلّ برای شیئ دیگر نیست، به خاطر این است که همه اینها یک نوع نقص در موجود است. مرحوم علاّمه طباطبایی از اثبات مالکیت مطلقه برای خدا، دیگر صفات او را نتیجه می گیرد و می گوید: «شکی نیست که حیات،قدرت و علم و سمع و بصر و عزت از کمالاتی است که در جهان امکانی وجود دارد، هرگاه خدا را مالک آنها بدانیم، اعتقاد به چنین مالکیت یک رشته صفات ثبوتی و سلبی را در مالک به دنبال دارد». اینها نمونه هایی است برای قیاس منطقی که می تواند یک رشته معارف را ثابت کند، در مقابل کسانی که یک چنین راه را به روی خود مسدود کرده و از آن بهره نمی گیرند.

۲. مطالعه عالم طبیعت

شناخت جهان طبیعت خود در دست یک فرد طالب معارف برگ برنده است، هر جزئی از اجزای جهان با نظام شگفت انگیزی که دارد، حاکی از علم وسیع و قدرت وصف ناپذیر خدا است، متکلمان اسلامی مطالعه جهان طبیعت را یکی از ابزار شناخت جهان ماورای طبیعت می دانند و قرآن مجید در آیات مربوط به معارف، بر این راه تأکید دارد.

ص : ۲۲

۳. شناخت از طریق وحی

یکی از راههای شناخت جهان ماورای طبیعت وحی است، هرگاه ما ثابت کردیم که برخی از افراد بشر ادراک خاصی به نام وحی دارند ــ ادراکی خطاناپذیر ــ در این صورت محتوای وحی می تواند ما را با جهان دور از حواس آشنا سازد. محتوای وحی بر دو نوع است: گاهی کلام الهی بسان یک معلم بر برهان و دلیل تکیه کرده و مطالب را القاء می کند، در این صورت وحی ابزار شناخت جدیدی نبوده، بلکه راهی برای تفکر عقلانی است و در حقیقت قلمرو عقل را گسترش می دهد. و گاهی به عنوان یک گوینده آگاه تر، از فراسوی ماده گزارشی می دهد، بدون آن که برای آن برهان و دلیلی ارائه دهد، در این موقع می تواند ما را با یک رشته حقایق که راه آن به روی ما بسته بود، آشنا سازد؛ البته بهره گیری از وحی در صورتی است که امکان و واقعیت آن برای ما ثابت شود، و محققان الهی در بخشهای مربوط به نبوت پیرامون آن سخن گفته اند.

۴. معرفت از طریق کشف و شهود

این نوع شناخت از آنِ گروه خاصی است که بر اثر ریاضت و صفای نفس، حقایقی را با دیده دیگر می بینند یا نفس آنها آئینه روشنی است که حقایق از عالم بالاـ به آن منعکس می شود و چیزهایی را می یابند و در یافته های خود شک و تردید نمی کنند، ولی این طریق، سالکان اندکی دارد و یافته های آنها برای خود آن افراد حجت است نه بر دیگران. ما این نوع از ابزار شناخت را به صورت موجز یادآور شدیم و از تشریح آنها خودداری می کنیم، چون هدف بیان اسمای صفات خدا در قرآن است، تا روشن شود که برای شناخت ماورای طبیعت، طرق و راههایی در اختیار بشر

ص : ۲۳

هست و اگر بخواهد از آنها بهره می گیرد. در میان این طرق قرآن بر پیمودن دو راه نخست (برهان عقلی و مطالعه طبیعت) تکیه می کند، هرگاه آیات مربوط به معارف که در آنها به تفکر و تذکر و تعقل دعوت شده و حتی آیاتی که در آنها به خود پیامبر آموزش داده شده که چگونه با مخالف سخن بگوید، در یک جا گرد آید، خواهیم دید فزون از سیصد آیه در این مورد نازل شده است، ما در این جا نمونه هایی از دعوتهای همراه با برهان را از قرآن نقل می کنیم تا روشن شود که معارف الهی در حدّ امکان، برای بشر قابل درک است. خدا پیامبران را برای هدایت مردم فرستاده، آن گاه که در برابر منکران قرار می گیرند چنین سخن می گویند: (...أَفِی اللّهِ شَکٌّ فاطِرِالسَّماواتِ وَ الأَرْضِ...). (ابراهیم/۱۰) «آیا در وجود خدا که آفریننده آسمانها و زمین است، شک و تردید است؟». دقت در مفاد آیه ما را با دو اصل آشنا می سازد: ۱. خدا یک موجود بدیهی است و نباید در آن تردید کرد. ۲. وجود آسمانها و زمین با این عظمت، حاکی از آفریننده ای است که این نظام را پدید آورده است. خدا به پیامبر آموزش می دهد که عقیده مسیحیان را که مبنی بر الوهیت حضرت مسیح است، چنین نقد کند: (...قُلْ فَمَنْ یَمْلِکُ مِنَ اللّهِ شَیْئاً إِنْ أَرادَ أَنْ یُهْلِکَ الْمَسیحَ ابنَ مَرْیَمَ وَأُمَّهُ...).(مائده/۱۷) «بگو چه کسی می تواند خدا را از این که مسیح و مادر او را نابود کند باز دارد». در این آیه بر قدرت مطلقه خدا تکیه شده که چیزی نمی تواند مانع از

اعمال قدرت او شود وحضرت مسیح و مادر او در برابراین قدرت، توان مقاومت ندارند، در این صورت چگونه می توانند اله جهان و شریک خدا باشند. این نه تنها پیامبران و رسولان الهی هستند که مردم را به تفکر دعوت کرده، و معارف را با برهان مطرح می کنند، بلکه دست پرورده های رسولان نیز اندیشه ها را همراه با برهان بیان می کنند، از باب نمونه سخن لقمان را بشنویم که مرد خدا بود و دل نورانی داشت، او برای روشن کردن ضمیر فرزندش و بازداری آن از شرک برای خدا، بر این اصل تکیه می کند که عبادت، خاص خداست و نباید در مقابل غیر خدا پرستش کرد و اگر به جای او غیر او را بپرستیم، در این صورت راه ستم را برگزیده ایم، چنان که می فرماید: (وَ إِذْ قالَ لُقْمانُ لابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يا بُنَيَّ لاتُشْرِكْ بِاللّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ).(لقمان/۱۳) «به یاد آر آن گاه که لقمان به فرزندش در حالی که او را پند می داد، چنین گفت:ای فرزند محبوب من به خدا شرک نورز; شرک، ستم بزرگی است». حضرت مسیح مبلّغی را برای هدایت مردم و بازداری از شرک اعزام کرد، وقتی او در برابر اصرار مردم بر پرستش بتها، قرار گرفت به جای وعظ و خطابه، از دلیل عقلی بهره گرفتند و حاصل گفتار او این است: آیا صحیح است من پرستش کسی را که مرا آفریده و به سوی او باز خواهم گشت، رها کنم و به عبادت خدایان دیگر بپردازم، در حالی که اگر خدایم بخواهد ضرری به من برساند شفاعت آنها مرا سود نمی بخشد، و مرا نجات نمی دهد و من اگر آنها را عبادت کنم در گمراهی آشکاری خواهم بود، این حقیقت در آیات یاد شده در زیر منعکس است: (وَ مالِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِی فَطَرَنی وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * ءَ أَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ

يُرِدْنِ الرَّحْمن بِضُرٍّ لا تُغْنِ عَنِّی شَفاعَتُهُمْ شَيْئاً وَ لا يُنْقِذُونَ * إِنِّی إِذاً لَفِی ضَلالٍ مُبِينٍ).(يس/۲۲_۲۴) چرا خدایی را که مرا آفریده است نپرستم* آیا (سزاوار است) جز او خدایانی اتّخاذ کنم که اگر خدای رحمان بخواهد ضرری به من برساند شفاعت آنان مفید نبوده و مرا نجات نمی دهد *در این حالت من در گمراهی آشکارم. یکی از دست پروردگان موسی بن عمران با این که قبطی بود، امّا دل او با نور ایمان روشن گردیده بود، وقتی سران دربار فرعون جلسه ای تشکیل دادند تا درباره موسی تصمیم بگیرند، و به این نتیجه رسیدند که به حیات او خاتمه دهند، او رأی مخالف داد; در حالی که فکر می کردند از خود آنان است و رأی خود را به صورت مستدل و مستند مطرح نمود و گفت: (... أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَنْ يَقُولَ رَبِّیَ اللّهُ وَ قَدْ جاءَكُمْ بِالْبَيِّناتِ مِنْ رَبِّكُمْ...). (غافر/۲۸). «آیا مردی را که می گوید خدا پروردگار من است و با دلایل روشن از سوی او برای شما اعزام شده است، می کشید؟». این نه تنها معارف است که قرآن در مورد آنها به برهان و دلیل تکیه می کند، بلکه گاهی در علل تشریع و فلسفه احکام بر داوری های خرد اعتماد نموده و استشهاد می کند، درباره نماز چنین می گوید: (...إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهی عَنِ الفَحْشاءِ وَالمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اللّهِ أَكْبَرُ). (عنكبوت/۴۵) «نماز شما را از بدیها و زشتی ها باز می دارد و مایه یاد خدا است و آن بالاترین چیز است». در باره روزه چنین می فرماید: (...كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَی الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ). (بقره/۱۸۳)

«روزه بر شما نوشته شده آن چنان که بر پیشینیان نوشته شده بود، شاید شما پرهیزگار شوید». درباره وضو که یک تکلیف روزانه مسلمانان است، سکوت نکرده و علت منطقی آن را بیان می کند و می فرماید: (...ما یُرِیدُ اللّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَج وَ لکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ وَ لِیُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکُمْ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ).(مائده/۶) «خدا نمی خواهد زحمت و مشقت را بر شما تحمیل کند، بلکه می خواهد شما را پاکیزه بگرداند و نعمت خویش را در حق شما به پایان برساند، شاید شما سپاسگزار باشید». این آیات و نظایر آنها موضع اسلام را نسبت به تفکر منطقی روشن می سازد و این که این آیین، از آن استقبال کرده و هرگز از آن روی گردان نیست.

دعوت مردم بر اساس اصول سه گانه

قرآن مجید به هنگام دعوت بر یکی از سه اصل تکیه می کند و به پیامبرش دستور می دهد که به هنگام دعوت به راه خدا، از یکی از آنها بهره بگیرد، یا بر منطق و برهان تکیه کند که از آن به حکمت تعبیر می کند و یا از موعظه و نصیحت که در طبقه خاصی مؤثر می افتد، کمک بگیرد(خطابه) و یا از منطق طرف علیه او استفاده کند(جدل) چنان که می فرماید:(أُدْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالحِکْمَهِ وَالمَوْعِظَهِ الحَسَنَهِ وَجادِلْهُمْ بِالّتی هِیَ أَحْسَن...). (نحل/۱۲۵) به سوی پروردگار خود با دلیل و برهان و نصیحت نیکو دعوت کن و با آنان به نیکو ترین روش محاجّه کن. شگفت این جا است که مخالفان برهان با دلیل عقلی، تفکر عقلی را باطل می کنند و در حقیقت با برهان می خواهند برهان را باطل کنند; مثلاً درباره ابطال علم منطق می گویند اگر منطق می توانست اندیشه را از خطا حفظ کند، پس چرا در میان اهل منطق اختلاف است؟

سخن ایشان به صورت یک قیاس استثنایی است و ناخود آگاه با منطق، بر ضد خود منطق برخاسته است و صورت قیاس چنین است، اگر منطق نگهدار فکر از خطا بود، باید عالمان به منطق در اندیشه و گفتار یکسان باشند، و چون یکسان نیستند پس معلوم می شود منطق نگهبان فکر از خطا نیست. البته طرفداران منطق نیز به این اشکال پاسخ می گویند که صحت یک اندیشه و پا برجایی یک استدلال در گرو سلامتی دوچیز است: ۱. ماده فکر صحیح و استوار باشد. ۲. کیفیت و شکل آن مطابق قواعد باشد. منطق فقط می تواند اندیشه را از خطا در شکل و صورت حفظ کند و امّا استواری ماده فکر را بر عهده نمی گیرد، زیرا آن بر عهده براهین است. در این جا می توان به شکل دیگر نیز پاسخ گفت: و آن این که منطق دارای چنین قدرت و هنر است، نه این که هرکس منطق دانست دارای چنین هنر می باشد. و به دیگر سخن به کار بردن منطق روی اصول صحیح چنین نتیجه دارد، امّا آیا به کار گیرنده، آن را به طور صحیح به کار گرفته یا نه، خارج از رسالت منطق است. در زبان عامیانه می گوییم شمشیر برنده است، ولی هرگز نمی توان گفت هر شمشیربه دستی آن را درست به کار می برد.

دلایل مخالفان تفکر فلسفی

آنان گاهی بر دلیل دیگر تکیه کرده و می گویند: آنچه ما در معارف و شناخت ماورای طبیعت به آن نیاز داریم، در کتاب و سنت موجود است؛ دیگر چه نیازی به بهره گیری از روشهای منطق و فلسفه یونان است. در این جا باز ملاحظه می فرمایید با منطق می خواهد منطق را ابطال کند،

ص : ۲۸

گذشته از این کسی منکر آن نیست که در کتاب و سنت معارف فزون از حد هست، ولی وجود معارف و براهین در این دو منبع، ما را از تفکر صحیح که با محتوای کتاب و سنت آشنا می سازد، بی نیاز نمی کند; پرورش براهین موجود در این دو مصدر، خود یک نوع تفکر عقلی و منطقی است. سرانجام یاد آور می شویم کسانی که با تفکر منطقی و فلسفی درگیر می شوند، در حقیقت با فطرت خود مبارزه کرده و آن را نادیده گرفته اند. آری گاهی در تاریخ کسانی را می بینیم که سالیان درازی در آغوش منطق واستدلال بزرگ شده اند، ولی به علل خاصی از این روش روی گردان شده و به روش حنابله اقبال کرده اند. تاریخ می گوید: ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰_۳۲۴) شاگرد ابو علی جُبّائی(۳۰۳ ه_) پس از چهل سال زندگی در آغوش منطق، ناگهان انقلاب روحی پیدا کرد و در مسجد جامع بصره بر فراز منبر رفت و گفت: مردم! من از پیروی مکتب معتزله توبه می کنم و به یاران احمد بن حنبل می پیوندم، ولی آن گاه که خواست بر عقیده اهل حدیث درباره رؤیت و مخلوق بودن افعال بشر از طریق عقل استدلال کند، آنان نپذیرفتند و گفتند: به جای برهان باید از آیه و حدیث بهره بگیری. ابن عساکر در کتابی که درباره ابوالحسن اشعری نوشته است، می گوید: «اشعری از بصره وارد بغداد شد و نزد پیشوای حنابله «بربهاری» رفت و گفت: من برمتکلمان معتزلی مانند ابو علی و ابو هاشم ردیه هایی نوشته ام و یهود و نصاری و مجوس را با ادله باطل کرده ام و از این سخنان بسیار گفت، وقتی خاموش شد گفت من از سخنان شما چیزی نفهمیدم، من غیر از آنچه احمد بن حنبل می گوید، چیزی را نمی پذیرم».(۱)

۱- [۱] ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، پاورقی، ص ۳۹۱.

این مقدمه کوتاه ما را به لزوم و به کار گیری عقل و خرد در تبیین مفاهیم قرآن، بالأخص آنچه که به معارف آن بر می گردد واقف می سازد، اکنون وقت آن رسیده است که به ذی المقدمه بپردازیم و اسماء و صفات خدا را با بیان یک رشته مطالب مقدماتی تفسیر نماییم.

قم ــ مؤسسه امام صادق (علیه السلام)

جعفر سبحانی

ص : ۳۰

مقدّمه چاپ دوم

سیر تفسیر در میان دانشمندان شیعه از قرن نخست تا عصر حاضر

تفسیر کتاب های مقدس آسمانی، دانش دیر پایی است که ریشه در امت های پیشین دارد، و در گذشته، وظیفه گروهی، آموزش دادن کتاب تورات و انجیل، و تفسیر آن دو، بود. پس از طلوع ستاره اسلام و تحدّی آورنده آن به وسیله قرآن مجید، دانش تفسیر این کتاب، به وسیله خود پیامبر گرامی (صلی الله علیه وآله وسلم)پی ریزی شد، و او نخستین مفسر قرآن است که در مواردی، پرده از سیمای واقعی برخی از آیات برداشت، و جلال الدین سیوطی (۸۴۸ ــ ۹۱۱) روایاتی که از پیامبر پیرامون تفسیر قرآن وارد شده، در کتاب «اتقان» در یک جاگرد آورده است .(۱) قرآن گواهی می دهد که یکی از وظایف پیامبر ــ علاوه بر قرائت و تلاوت ــ تبیین و روشن ساختن مفاهیم آیات قرآن است چنان که می فرماید: (وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ)[۲]. «قرآن را برای تو فرو فرستادیم تا آن را برای مردم بیان کنی». در این آیه، به جای «لیقرأ» جمله (لِتُبَیِّنَ) به کار رفته و این گواه بر این

۱- [۱] جلال الدین سیوطی: «الاتقان»: ۴ / ۱۷۵ ــ ۱۷۶ ط مصر، وی در این کتاب روایات نبوی مربوط به تفسیر را به ترتیب سور گرد آورده است. [۲] نحل: ۴۴ .

است که پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)در برابر این کتاب آسمانی گذشته بر تلاوت و روخوانی، وظیفه بیان و تفسیر نیز داشته است. و در آیه دیگر به وظیفه دوم پیامبر اشاره می کند و می فرماید: (إِنَّ عَلَیْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ)(۱) . «بر ما است گرد آوری و تلاوت قرآن». و مسلماً این جمع و تلاوت وسیله پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)انجام خواهد گرفت که عمل او مظهر مشیت الهی است. نقل روایات پیامبر درباره تفسیر قرآن، به جلال الدین سیوطی اختصاص ندارد، بلکه مفسران شیعه، در تفسیر آیات آنجا که از رسول خدا پیامی باشد، در ذیل آورده که تا ابهام عارض بر آیه را، بر طرف سازند، و این روایات در تفاسیر «مجمع البیان» طبرسی (۴۷۱ _ ۵۴۸) «صافی» فیض (م / ۱۰۹۰)، «برهان» سید هاشم بحرانی (م / ۱۱۰۷) و «نور الثقلین» حویزی به ترتیب سور وارد شده است، اینک نمونه ای را در این جا می آوریم. قرآن در باره زمان بندی عمل عبادی روزه، یا دآور می شود که افراد روزه دار، می توانند بخورند و بیاشامند تا لحظه ای که نخ سفید از نخ سیاه، برای آنان باز شناخته شود، چنان که می فرماید: (کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ)[۲]. یکی از یاران پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)به نام «عدیّ» فرزند حاتم طایی، تصور می کرد که مقصود حقیقی، بازشناسایی این دو نخ در هوای تاریک از یکدیگر است _

۱- [۱] قیامت: ۱۷ . [۲] بقره: ۱۸۷ .

و لـذا ـــ به پیامبر گفت: من دو نـخ سـفید و سـیاه تهیه کرده ام و به هر دو می نگرم و در تاریکی هیچ کدام را از دیگری تمیز نمی دهم. پیـامبر خندیـد و فرمـود مقصود، سـفیدی صـبح، و سـیاهی شب است، یعنی نوار نور صـبح، از دل تـاریکی شب بـاز شناخته شود.(۱) مفسر دوم جهان اسلام، شخصیت والایی مانند امیر مؤمنان (علیه السلام)است، جلال الدین سیوطی می نویسد: روایات پیرامون تفسـیر قرآن، از سه خلیفه نخست بسـیار نادر و از علی بن ابی طالب فراوان است، «ابو الطفیل» می گویـد: علی در یکی از سـخنرانی های خود گفت: تفسـیر کتاب خدا را از من بپرسـید، به خدا سوگند، آیه ای نیست مگر این که می دانم، در شب نازل گردیده، یا در روز، در صحرا فرود آمده یا در کوه، و در یکی دیگر از سخنان خویش فرمود: به خدا سوگند آیه ای فرود نیامده مگر این که می دانم در چه مورد، و در کجا نازل گردیده، خداوند به من روح کاوشـگر، و زبان پرسشگر عطا فرمـوده است، همه را از پیـامبر سؤال می کردم و پاسـخ می شـنیدم.[۲] مفسـر سوم، فرزند برومند امام، حضـرت حسن بن علی (علیه السـلام)است، گرد آوری روایات آن حضـرت پیرامون تفسـیر قرآن (هر چند کمی از آنها در اختیار ما است) مقام والای او را تفسـیر روشن می سازد، اینک نمونه ای را متـذکر می شویم: مردی از خوارج وارد مسـجد پیامبر شـده و دیـد، عبـدالله بن عباس، وعبدالله بن عمر در گوشه مسـجد نشسته اند، به سوی آنها رفت و خواهان تفسیر آیه (وَ شَاهِد وَ مَشْهُود) شد، ابن عباس آن را به روز «جمعه» و «عرفه» تفسیر کرد، و ابن عمر آن را به روز جمعه و روز قربان تفسیر نمود، از آنجا که هر دو

۱- [۱] طبرسی: مجمع البیان: ۱ / ۲۸۱، ط صیدا. [۲] جلال الدین سیوطی: اتقان: ۴ / ۲۰۴ .

تفسیر، خالی از شاهد و گواه بود پاسخ هر دو، او را قانع نساخت وی پرسش خود را به سوی امام حسن برد و از تفسیر آن سؤال کرد امام فرمود: مقصود از «شاهد» پیامبر و از «مشهود» روز رستاخیز است، به گواه این که قرآن پیامبر را «شاهد» و روز قیامت را «مشهود» خوانده است در باره پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)می فرماید: (إِنَّا أَرْسَلْنَاکَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا)(۱) و در باره قیامت می فرماید: (وَ ذَلِکَ یَوْمٌ مَشْهُودٌ)(۲). پیشوایان دوازده گانه شیعه هر یک در عصر خویش استاد تفسیر، و مفسر واقعی قرآن بودند اگر از این گروه بگذریم نوبت تلامیذ و پیروان مکتب آنان می رسد، و در این قلمرو، شخصیت های بزرگی در دانش تفسیر ظاهر شده اند که به برخی از آنها به ترتیب قرنی که در آن می زیستند اشاره می کنیم:

سه مفسر نامدار در قرن نخست

در قرن نخست، سه مفسر نامدار شیعی در عرصه تفسیر ظاهر شدند که مفسران بعدی معلومات خود را مرهون دانش های تفسیری آنان می دانند. ۱. عبدالله بن عباس (... ـ ۶۸) در باره او همین بس که او را «ترجمان القرآن» می خواندند، و ابن الندیم در فهرست خود برای او کتابی در تفسیر یاد کرده است (۳) و تفسیر از او به نام «تنویر المقباس» به سال ۱۲۹۰ در چهار جلد در مصر چاپ شده است و راوی آن از ابن عباس، عبدالعزیز جلودی (۴) متوفای

۱- [۱] احزاب: ۴۵.

۲- [۲] هود: ۱۰۳ ـ به بحار الأنوار: ۱ / ۱۳ مراجعه فرمایید.

۳- [۳] ابن الندیم: الفهرست، ص ۵۶ .

۴- [۴] در رجال نجاشی: ۲ / ۵۶ برای او کتاب های دیگری یاد کرده است که غالباً مربوط به قرآن و قرائت آن است.

سال (۳۳۲) است. ۲. سعید بن جبیر که در سال ۹۵ به دست حاکم خونریزی به نام حجاج جام شهادت نوشید، و جرمی جز ولاء اهل بیت نداشت ابن ندیم می گوید سعید بن جبیر نخستین مؤلف از شیعه در تفسیر قرآن است و اگر ابن عباس را نخست مؤلف بدانیم، باید ابن جبیر را دومین مؤلف از شیعه در تفسیر بشماریم. ۳. عطیه عوفی معروف به «جدلی» از أصحاب امام باقر (علیه السلام)است و استاد ابان بن تغلب متوفای سال ۱۴۱، می باشد.

مفسران شیعه در قرن دوم

شمارش مفسران به طور تفصیل مایه گستردگی در سخن است به طور اجمال می توان گفت از آغاز قرن دوم تا اواخر قرن ششم اسلامی عنایت علمای اسلام و در این میان توجه دانشمندان شیعی به دانش تفسیر رو به فزونی گذارده و شخصیت های بزرگی از محدثان و علمای شیعه، به تفسیر قرآن پرداخته اند که فقط به ذکر اسامی آنها می پردازیم: ۱. ابو محمد إسماعیل سُدّی تابعی کوفی (م / ۱۲۷). ۲. جابر بن یزید جعفی (م / ۱۲۸). ۳. زید بن اسلم عدوی نحوی لغوی. ۴. ابان بن تغلب بکری (م / ۱۴۱). ۵. محمد بن السائب الکلبی (م / ۱۴۶). ۶. ابو حمزه ثمالی معروف به ثابت بن ابی صفیّه (م / ۱۵۰). ۷. ابو الجارود زیاد منذر الهمدانی از اصحاب امام صادق (علیه السلام).

ص : ۳۵

۸. حسن واقد از اصحاب امام صادق (علیه السلام). ۹. ابو جناده سلولی از اصحاب امام کاظم (علیه السلام). ۱۰. وهیب بن حفص از اصحاب امام کاظم (علیه السلام). ۱۱. علی بن ابی حمزه بطائنی از اصحاب امام کاظم (علیه السلام). اسامی مفسران شیعه در قرن سوم در قرن سوم اسلامی می توان از شخصیت های والایی به شرح یاد شده در زیر نام برد: ۱. عبد الرزاق بن همام الیمانی (۱۲۶ _ ۲۲۱) از أصحاب امام صادق (علیه السلام)و بخشی از تفسیر او در مکتبات مصر کنونی موجود است. ۲. حسن بن محبوب (۱۵۰ _ ۱۲۴). ۳. ابن فضال کبیر: ابو محمد حسن بن علی الفضال کوفی (م / ۲۲۴). ۴. حسن بن سعید اهوازی برادر حسن بن سعید اهوازی صاحب کتاب «ثلاثین» از أصحاب امام رضا (علیه السلام). ۵. محمد بن خالد بن عبدالرحمن کوفی، از أصحاب امام رضا (علیه السلام). ۶. عبدالعزیز بن یحیی جلودی (م / ۳۳۲). ۷. محمد بن عباس بن عیسی غاضری. ۸. علی بن الحسن بن فضال. ۹. احمد بن محمد بن خالد برقی (م / ۲۷۴ یا ۲۸۰).

ص : ۳۶

مفسران نامدار شیعه در قرن چهارم

شیوه تفسیر تا اواخر قرن چهارم در میان شیعه، تحرکی چندان نداشت و همگی بسان گذشتگان به تفسیر روایی پرداخته و احیاناً از تاریخ و از لغت کمک می گرفتند از آنها می توان شخصیت هایی را نام برد مانند: ۱. فرات بن إبراهیم کوفی که در اوایل قرن چهارم در گذشته. ۲. محمد بن اورمه قمی. ۳. علی بن إبراهیم کوفی قمی که در سال ۳۰۷ در قید حیات بوده است . ۴. علی بن بابویه متوفای ۳۲۹ . ۵. عیاشی سمرقندی استاد شیعه در شرق اسلامی که خانه او پناهگاه محدثان و محققان بوده است. ۶. نعمانی محمد بن جعفر، که از تلامیذ کلینی متوفای ۳۲۹ به شمار می رود. ۷. ابن ولید قمی استاد شیخ صدوق، که در سال ۳۴۳ درگذشته است. ۸. محمد بن احمد إبراهیم صابونی مؤلف تفسیر معانی القرآن. ۹. ابو منصور صرام که شیخ در فهرست خود او را ستوده و او استاد جعفر بن محمد بن قولویه متوفای ۳۶۹ می باشد. و آخرین فرد از این قرن شیخ صدوق ۳۰۶ _ ۳۸۱ به شمار می رود. در این جا اسامی مفسران نامی شیعه تا پایان قرن سوم و اندی از چهارم به پایان می رسد، و فقط حاکم بر تفسیر در این چهار قرن، به جز مختصری از آخر قرن چهارم، همان تفسیر قرآن به روایت و حدیث و شأن نزول و بیان لغت

بوده است. وپس از تفسیر روایی، عنایت بیشتر، تفسیر «غریب» قرآن بوده است و در این قرون شاهد کتاب های فراوانی در غریب قرآن می باشیم.(۱)

تحول در نگارش تفسیر از اواخر قرن چهارم

از اواخر قرن چهارم، در نگارش تفسیر تحولی پدید آمد، که مولود نیاز روز بود و نخستین تفسیر از این مقوله که در دست داریم تفسیر «حقائق التأویل» سید رضی است. ۱. سیّد رضی (۳۵۹ ـ ۴۰۶) نخستین فردی است که این تحول را پدید آورد و بانگاشتن «حقائق التأویل فی متشابه التنزیل»(۲) اندیشمندان شیعه را با تفسیر بس نوی روبرو ساخت، نسابه عمری در کتاب «المجدی» تفسیر او را یاد کرده و می گوید تفسیر از نظر حجم به اندازه تفسیر ابو جعفر طبری است. نگارنده می گوید متأسفانه از این تفسیر فقط یک جلد (جزء پنجم) در دست است از اجزاء دیگر آن، خبری نیست. ۲. شیخ مفید شیخ شیعه (۳۳۶ ـ ۴۱۳) با نگارش کتابهایی پیرامون تفسیر، بر این نوآوری تأکید کرد و فهرست کتب تفسیری شیخ مفید را شاگرد وی نجاشی در تفسیر خود آورده است.(۳) ۳. سید مرتضی، با نگارش کتاب «الدرر و الغرر» که بخش عظیمی از این کتاب مربوط به تفاسیر آیات مربوط به معارف است به این شیوه جلاء بیشتری بخشید.

۱- [۱] و ما در باره مفسران قرن های دوم و سوم و چهارم در مقدمه تفسیر «التبیان» به گونه ای گسترده سخن گفته ایم. برای تفصیل بیشتر و آگاهی از مدارک و مصادر به آن جا مراجعه شود.

۲- [۲] نجاشی : فهرست: ۲ / ۳۲۶، نام تفسیر او به نامه «حقائق التنزیل» نام می برد.

۳- [۳] نجاشی: فهرست: ۲ / ۳۲۷ شماره ترجمه ۱۰۶۸ .

در نیمه قرن پنجم، شاگرد شیخ مفید و مرتضی، شیخ الطایفه محمد بن حسن طوسی (۳۸۵ _ ۴۶۰) با نگارش کتاب «تبیان» عظیم ترین تفسیر را به جهان اسلام عرضه کرد. در این شیوه از تفسیر، که آغازگر آن سید رضی یا استاد او شیخ مفید بود، در تفسیر قرآن، موضوعاتی از قبیل: لغت و قرائت، حجت قرائت، و شأن نزول و معارف و عقاید وفقه، و تاریخ امتْها و غزوه ها وارد تفسیر شد، و این شیوه از تفسیرها توانست به بخش عظیم از نیازهای روز پاسخ دهد. پس از شیخ طوسی، مفسر نامی دیگر از شیعه به نام «طبرسی» (۴۷۱ _ ۵۴۸) به تنظیم تفسیر تبیان پرداخت و با افزودن مطالبی، آن را به نام «مجمع البیان» نامید، و این تفسیر به خاطر زیبایی در تنظیم سر آمد تفسیرهای زمان قرار گرفت، و دانشمندان هر دو گروه آن راستوده اند. حتّی «ذهبی» مؤلف کتاب «التفسیر و المفسرون» که رابطه خوبی با شیعه ندارد، ناچار شده که به ستایش این تفسیر بپردازد. می گوید: «هو یُجیدُ فی کلّ ناحیه من النواحی، الّتی یتکلّم عنها، فإذا تکلَّم عن القراءات، ووجوهها أجاد، وإذا تکلَّم عن المعانی اللغویه للمفردات أجاد، و إذا تکلّم عن أسباب النزول و شرح القصص استوفی فی الأقوال و أفاض...».(۱) او پیرامون هر موضوعی سخن می گوید به نکویی سخن گفته است، اگر در باره قراءات و اقسام آن سخن بگوید به نکویی سخن می گوید، اگر در باره معانی مفردات سخن بگوید نیز به خوبی سخن می گوید، اگر در باره شأن نزول و قصص پیامبران بحث کند، به طور مستقصی افاضه می نماید. جای تأسف است که تفسیر «تبیان» تا این اواخر ۱۳۲۵ هـ. ش به زیور

۱- [۱] التفسیر والمفسرون: ۲ / ۱۰۴.

طبع آراسته نگردیده بود، و تفسیر مجمع البیان با وجود چاپ های متعدد هنوز به صورتی که شایسته مقام آن است، چاپ نشده است. استاد بزرگ ما مرحوم آیت الله حجّت (۱۳۰۱ _ ۱۳۷۲) نخستین کسی است که آستین همت بالازد و اجزاء متفرق و پراکنده کتاب«تبیان» در ایران و عراق را گرد آورد، و توانست نسخه کاملی از آن در دو جلد به صورت رحلی عرضه کند یعنی پنجاه سال قبل، نسخه کاملی از کتاب تبیان در هیچ یک از کتابخانه های ایران وجود نداشت، وآن مرد بزرگ هر بخشی را از کتابخانه ای عاریت گرفت و دستور استنساخ داد و در حالی که من در سفرم به امریکا در کتابخانه ایالت «نیروجرسی» در بخش کتب شرقی، مجلدی بزرگ، به خط زیبا از کتاب «تبیان» را مشاهده کردم، و پیدا است دلالان بین المللی کتب، این نفایس را از ایران و یا عراق بیرون برده اند

افول تفسیر پس از حمله مغول (هفتم اسلامی)

شیوه تفسیر به همین روش تا اوایل قرن هفتم ادامه داشت، پس از حمله مغول از شرق ۶۰۳ _ ۸۰۷، و حملات متداوم صلیبیان از غرب، آشنایی امت های اسلامی با افکار فاتحان، و علاقه حکام وقت به علوم فلکی و ریاضی و طبیعی، عقربه افکار محققان اسلامی را به مسایل فلسفی و علمی متوجه ساخت و نگارش تفسیر قوس نزولی طی کرد از این جهت، از نیمه قرن هفتم ۶۵۰ تا آغاز قرن دهم ۹۰۰، عنایت به تفسیر کمتر بوده و کتاب های تفسیر در این مدت بسیار انگشت شمار است در حالی که در این مدت، کتاب های مربوط به کلام و حکمت، هیئت و نجوم و ریاضیات وطب، فزون از حد می باشد. پس از روی کار آمدن صفویه در ایران، روح اخباری گری بر مراکز علمی

شیعه سایه افکنـد بار دیگر، نگارش تفسـیر به صورت تفسـیر به اثر و حـدیث به بازار آمد، و یک نوع عقب نشـینی در نگارش تفسـیر صورت پذیرفت و تفاسیر: «صافی» فیض کاشانی (۱۰۰۷ ـ ۱۰۹۰) و تفسـیر «برهان» سید هاشم بحرانی (۱۱۰۷) و تفسیر «نور الثقلین» جویری نمونه هـای بـارز از این نوع نگارش است و این روح همچنان بر حوزه های ایران و عراق حاکم بود تا این که پدیده اخباری گری که با روح اسلام، ناهماهنگ است به وسیله بزرگ مانند محقق بهبهانی (۱۱۱۸ ـ ۱۲۰۷) بر چیده شد، بار دیگر تفکر به حوزه های شیعی باز گشت.

شیوه تفسیر در قرن چهاردهم

قرن چهاردهم اسـلامی برای خود، شیوه دیگری از تفسیر می خواست در این قرن درهای الحاد به کشورهای اسلامی باز شد و یـک نوع تردد و شک در اصول و فروع در میان قشری از غرب زدگان پدیـد آمـد. اندیشـمندان مصـری به خاطر مجاورت با اروپـا که کشورشـان دروازه غرب به شـمار می رود، زودتر از بخش شـرق اسـلامی بـا این پدیـده آشـنا شدنـد، و به علاج آن پرداختند، بالأخص با هشدارهای سید جمال الدین اسد آبادی که توانست مغزها راتکان دهد و «جامع ازهر» را از خواب گران چنـد قرن بیـدار سـازد، از این جهت در آغـاز و اواسط این قرن تفاسـیری نگارش یافت که کاملاً جنبه دفاعی داشت، بالأخص تفسـیر «المنار» تقریر درس شیخ عبده مصری (۱۳۲۳) و تفسـیر «محاسن التأویل» جمال الدین دمشقی (۱۲۸۳ ـ ۱۳۳۳) و تفسیر مصطفی مراغی، (۱) که در همگی، حالت دیده بانی در آنها مشاهده

۱- [۱] تفسیر او به این نام چاپ شـده و او از نگارش نخستین جلد آن در سال ۱۳۶۱، و از نگارش آخرین جلـد آن در ۱۳۶۵ هجری قمری فارغ گردیده است.

می شود. تا نیمه قرن چهاردهم اسلامی هیچ نوع تحولی در نگارش تفسیر در ایران و عراق به چشم نمی خورد، زیرا عصر اختناق، رضاخانی حال مطالعه و اندیشیدن را از محققان اسلامی گرفته بود، ولی پس از بازگشت نیمه آزادی به ایران، و هجوم افکار غربی، بزرگ مردی از تبار پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)توانست، تحولی در نگارش تفسیر به وجود آورده که الحق باید آن را از الطاف الهی دانست و اساس تفسیر او را تفسیر قرآن به قرآن، و تفکیک مسایل جنبی از تفسیر آیات، تشکیل می دهد این تفسیر به نام «المیزان» در بیست جلد توانست سبک جدیدی در نگارش تفسیر به وجود آورد. و پس از آن تفسیرهای مهم و با ارزشی پا به عرصه ظهور نهادند، و علوم قرآنی، به طور رسمی در حوزه ها مطرح گردید و در این میان می توان، از تفاسیری به نام های «الکاشف» تألیف نویسنده لبنانی محمد جواد مغنیه در ۷ جلد و «الفرقان» نگارش دکتر محمد صادقی، و تفسیر «نمونه» اثر جمعی از فضلا زیر نظر حضرت آقای مکارم، نام برد. شکر الله مساعی الجمیع.

شیوه جدیدتر در تفسیر قرآن

با احترامی که به تمام شیوه های تفسیری و مؤلفان آنها می گذاریم، یا دآور می شویم اساس تمام این شیوه ها را تفسیر ترتیبی تشکیل می دهد، یعنی مفسِّر آیات قرآن را از سوره «حمد» گرفته و در سوره «الناس» به پایان می رساند در حالی که این شیوه از تفسیر برای گروهی مفید و سازنده است، ولی نمی تواند ما را به نظرِ قاطع قرآن پیرامون موضوعاتی که آیات آنها در سوره های مختلف آمده است، رهبری کند، از این جهت چاره جز این نیست که شیوه دیگری در تفسیر قرآن را مطرح کنیم و آن این که آیات هر موضوعی را در یک جا گرد آورده آنگاه

به تفسیر آنها به پردازیم. و این همان شیوه ای است که نگارنده دست به ارائه آن زده و در این مورد، تفسیر به زبان عربی به نام «مفاهیم القرآن» در هفت جلد، و «منشور جاوید» به زبان فارسی در دوازده جلد منتشر ساخته است و اساس این نوع از تفسیر علاوه بر تفسیر آیات به وسیله خود آیات، بررسی آیات موضوع در یک جا است. و این خود می تواند با نشاندن آیه ای کنار آیه آفاقی وسیعی از معارف را نشان دهد که در تفسیر ترتیبی امکان پذیر نیست. برای توضیح بیشتر یادآور می شویم: لازمه نزول تدریجی این است که تفسیر قرآن، علاوه بر روش تفسیر سوره به سوره که از قدیم معمول بوده، از روش تفسیر موضوعی نیز برخوردار گردد، و آیات هر موضوعی که در قرآن وارد شده است یک جا مورد بررسی قرار گیرد. مفسری که می خواهد مثلاً ـ نظر قرآن را در باره آسمان ها و زمین به دست آورد، یا پیرامون معاد در قرآن به طور جامع و گسترده بحث کند یا سرگذشت قوم بنی اسرائیل را در قرآن مورد بررسی قرار دهد، و یا در باره افعال انسان، از نظر جبر و اختیار داوری کند، و یا معارف متعلق به افعال خدا را از اراده، هدایت وقضا و قدر از دیدگاه قرآن رسیدگی نماید، باید مجموع آیات مربوط به هر موضوع را دقیقاً گرد آورده، آنگاه نتیجه گیری کند و بدون احاطه کامل بر آیات هر موضوعی تا چه رسد احاطه نسبی، قضاوت صحیح در باره آن صحیح نیست. یکی از علل پیدایش مکتب های مختلف عقیدتی در میان مسلمانان و استدلال هر گروهی بر عقیده خود از قرآن، این است که هر گروهی توجه خود را به یک رشته از آیات معطوف داشته و از رشته دیگری که می تواند انقلابی در مفاد واقعی آیات پدید آورد، غفلت نموده است، پیراون نظریه جبر یگری در افعال بشر، و یا نظریه تفویضی از این روش پیروی نموده اند از این جهت در

تفسیر مقاصد الهی مرتکب اشتباه های جبران ناپذیری شده اند . شاید بتوان گفت مرحوم علامه مجلسی، نخستین کسی است که به این شیوه از تفسیر به طور اجمال توجه داشته است وی در کتاب (بحار الأنوار) در آغاز هر بابی و موضوعی، آیات مربوط به موضوع را گرد آورده و به تفسیر اجمالی آنها پرداخته است و همین گام کوتاه گامی بزرگ در پیشرفت فن تفسیر بود ولی متأسفانه این موضوع پس از او تعقیب نگردید. امید آن که در پرتو عنایات الهی، نگارنده به تفسیر بخش مهمی از موضوعات که در قرآن وارد شده است موفق آید، او برای تسهیل کار، نخست موضوعات عقیدتی را مدّ نظر قرار داده و همین جلدی که اکنون در اختیار شما قرار می گیرد، مربوط به تفسیر مجموع اسماء و صفات خدا در قرآن است. ما در این جا دامن سخن را کوتاه می کنیم و از خداوند بزرگ توفیق بهره گیری از قرآن مجید را برای همگان مسئلت می نماییم.

قم ـ جعفر سبحانی ۱۵ / ۷ / ۷۳ برابر با ۲۹ ربیع الآخر ۱۴۱۵

ص : ۴۴

تفسیر مجموع اسماء و صفات خدا در قرآن

۱. تفاوت اسماء و صفات نزد متکلّمان

اشاره

اسماء و صفات خدا در کتابهای تفسیر و کلام، برای خود جایگاه خاصی دارد، عنایت علمای پیشین به تفسیر اسماء و صفات خدا، بیش از عنایت متأخرین بوده است.ما در این فصل یک رشته بحث های کلی ومقدماتی را تحت عناوین خاصی مطرح می کنیم و آن گاه به تفسیر اسمای خدا در قرآن می پردازیم.

۱. فرق میان اسم و صفت

آیات قرآن گواهی می دهد که خدا نامهای زیبایی دارد و این مسئله را در آیات مختلف بیان کرده و می فرماید:

ص : ۴۵

(...وَ للّهِ الأَسْماءُ الحُسْنی فَادْعُوهُ بها...).(اعراف/۱۸۰) «برای خدا نامهای زیبا است، خدا را با آن نامها بخوانید ». و در آیه دیگر می فرماید: (...أَیّاً ما تَدْعُوا فَلَهُ الأَسـماءُ الحُسْنی...). (اسراء/۱۱۰) «خدا را با هر نامی ازنامهای واقعی او بخوانید (اشکال ندارد) برای اوست اسـمای حسـنی». در برخی از آیات، لفظ جلاله را مقدّم می دارد، آن گاه از اسـمای حسـنای او سخن می گوید و می فرمایـد: (اَللّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ لَهُ الأَسْـماءُ الحُسْـنی).(طه/۸) «خـدا، خـدایی که جز او خـدا نیست، برای اونامهای زیبا است». در دیگر آیـات پس از یـادآوری برخی از نامهای نیک او، می گویـد: برای اوست اسـمای حسـنی، چنان که می فرمایـد: (هُوَ اللّهُ الخالِقُ البارِئُ المُصَوِّرُ لَهُ الأَسْماءُ الحُسْنی...). (حشر/۲۴) «اوست خدای آفریننده صورتگر برای اوست اسمای حسنی». و در آیه دیگر هر نوع تصـرف در اسـمای الهی را محکوم کرده و می فرمایـد: (...وَ ذَرُوا الَّذِینَ یُلْحِدُونَ فِی أَسـمائِهِ سَیُجْزَونَ مـا کانُوا یعْمَلُونَ).(اعراف/۱۸۰) «کسانی را که به تحریف نامهای خـدا برمی خیزنـد، رها کنیـد که به زودی کیفر کردارشان را خواهند دیـد». عرب جـاهلی در اسـمای خـدا، به صورتهـای مختلف تصـرف می کرد، گـاهی اسـامی بتهای خود را از اسـماء خـدا می گرفت، مثلاًـ اسـامی لاـت و عزّی را از «اللّه العزیز» گرفته بود واحیاناًخـدا را به غیر اسامی واقعی یعنی نامهایی که شایسته مقام ربوبی نبود، می خوانـد وحتی می توان گفت: نامگـذاری خـدا به نام پدر، که در میان مسـیحیان رایج است، یک نوع الحاد در اسمای خداست. درباره تفاوت اسم و صفت، سخن فراوان است و نقل همگی مایه گسترد گی سخن می باشد، ولی آنچه که با این مقام مناسب است، در این جا می آوریم، محقّقان می گوینـد: هرگاه ذات الهی بدون صـفت معیّنی، یا همراه با صـفت و یا فعل در نظر گرفته شود و در این حالت لفظی بر آن اطلاق گردد، به آن لفظ، اسم

می گوینـد;ماننـد: لفظ جلاله اللّه (مثال نمونه اول) و لفظ عالِم (مثال دوم) و خالق(مثال سوم). لفظ جلاله بر ذات خـدا، بدون در نظر گرفتن صـفت و فعلی اطلاـق می شود، در حـالی که لفـظ عـالِم بر ذات ملحوظ به علم و لفـظ خـالق بر ذات ملحوظ به فعل، اطلاق می گردد. ولی هرگاه خود علم و رزق را بدون ذات لحاظ کنیم، صـفت نامیده می شود; نتیجه سخن این که: اللّه و عالم و رازق را اسم، و علم و رزق را صفت می نامند، شما می توانید این فرق را به عبارت دیگر نیز بیان کنید. اسم می تواند محمول واقع شود، در حالی که صـفت فاقـد چنین ویژگی است; مثلاً می توانیم بگوییم خـدا عالم و قادر است، ولی نمی توان گفت: خدا علم و قدرت است. و در حقیقت، صـفات به گونه ای مندَّک و فانی در اسـماء است، ولی اسـماء مندک و فانی در صفـات نیست. این فرق که در میـان متکلمـان و مفسـران فرق معروفی است بـا ظـاهر قرآن نیز تطـبیق می کنـد، زیرا قرآن لفظ جلاله و سایر الفاظ مانند رحمان و رحیم، عالم و قادر را اسمای خدا می داند.

۲. فرق اسما و صفات نزد اهل معرفت

در نزد اهـل معرفت، اسـما و صـفات از قبیل الفاظ و مفاهیم نیست، بلکه حقیقت صـفت به کمال وجودی با قطع نظر از ذات بر می گردد، و تعیّن ذات با این کمال وجودی، اسم نامیده می شود، در این صورت اسما و صفات از قبیل الفاظ و مفاهیم نیست، بلکه دو نوع واقعیت در مقـام ربوبی است، خود کمال وجودی صـفت، و ذات متعین با این کمال اسم است. در نتیجه، حقیقت وصف به وجود کمال و حقیقت اسم، تحقق وتعین ذات به آن کمال

بـاز می گردد; بنابر این فرض، لفظ جلاله اسم نیست، بلکه اسمِ اسم است، یعنی ذات متعین با جمال و کمال خود اسم است و نام این اسم، لفظ جلاله است. همچنین الفاظِ علم و قـدرت وصف نبوده، بلکه آئینه صـفات می باشـند، زیرا صـفات حق تعالی آن کمالات وجودی است که با ذات همراه بوده و نام این کمالات همان علم و قـدرت است. این دو نوع فرق، هرچند به ظاهر مختلـف جلـوه می کننـد، ولی وجه مشـترک نیز دارنـد و در حقیقت هر دو می گوینـد: ذات بـا تعین اسم، و خود تعین صـفت است، چیزی که هست متکلمان و مفسران ذات و تعین را در عالم الفاظ و مفاهیم تصور می کنند و لفظی را که حاکی از تعین ذات با صـفت است اسم، و لفظی را که حاکی از خود تعیّن است وصف می نامند، در حالی که اهل معرفت مرکز و محور این نوع تصورها را واقعیت ذات و کمال می داننـد، ذات واقعی حق، متعین با صـفات، اسم تکوینی و خود تعیّن، صـفت تکوینی و الفـاظ حاکی ازاین ذات وتعین، اسمِ اسم یا آئینه صـفات نامیـده می شونـد. و در حقیقت هر دو نظر در یک مسیر حرکت می کننـد، چیزی که هست محور تصور گاهی عالم الفاظ و مفاهیم است و گاهی واقعیتها، وچون مفسـران و متکلّمان با توده مردم سخن می گویند، اصـطلاح نخست را برگزیده اند; ولی عارفان و سالکان با گروه خاصی سر و کار دارند که از نردبان معرفت چند پله بالاتر رفته اند، اصطلاح دوم را انتخاب کرده اند.

۳. اندیشه اتحاد اسم با مسمّی

از بحث هـایی که دامنگیر قـدما و متـأخران شـده است، مسـئله وحـدت اسم بـا مسـمی و یا تغایر آن دو است. در حالی که این مسئله روشن به گفتگوی گسترده نیاز ندارد، به شرط این که مقصود از اسم و مسمی روشن شود، هرگاه

مقصود از اسم لفظ حاکی از معنی باشد، مسلماً اسم غیر مسمّی است؛ زیرا اسم از مقوله الفاظ و مسمی ازمقوله واقعیات است؛ مثلاًـ اسم زید که نام فرد خاصی است چگونه می تواند عین آن فرد باشد، و به اصطلاح علمی لفظ از مقوله کیف و فرد خارجی از مقوله جوهر است. اسم از «سمه» به معنی علامت گرفته شده و هیچ گاه علامت عین صاحب علامت نیست. آری شیخ اشعری در کتاب «الابانه» اصرار میورزد که اسم خود مسمی است، در حالی که وجه آن را ذکر نمی کند، هرچند پیروان او مانند «ایجی» در مواقف، سید شریف در شرح آن و تفتازانی در شرح مقاصد به توجیه کلام او پرداخته اند که نیازی به نقل آنها نیست. قائلان به اتحاد اسم و مسمی با آیاتی استدلال کرده اند، اینک به توضیح برخی از این آیات که مستمسک اشاعره است، می پردازیم: ۱. (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الأَعْلی).(اعلی/۱) «تنزیه کن نام پروردگارت را که برتر است». مستدل می گوید: آن کس که ما باید او را تنزیه کنیم خداست، در حالی که آیه می گوید به تنزیه نام پروردگارت بپرداز، هرگاه اسم و مسمی وحدت نداشتند، چنین دستوری صحیح نبود. پاسخ این استدلال روشن است، زیرا آیه در صدد تنزیه خدا از نقص و کاستی نیست، هرچند این تنزیه هم برای خود جایگاهی دارد و هدف آیه، تنزیه اسمای خداست، زیرا گروه مشرکان خدا را با نامهایی می خواندند که با مقام او مناسب نبود، و احیاناً نام بتهای خود را اِله می نامیدند و گاهی از نام خدا برای بتهای خود اسم می ساختند؛ آیه در صدد تنزیه اسمای خدا از این نوع تصرفها است و دستور می دهد نباید خدا را با نام غیر مناسب خواند، یا نام

خـدا را بر دیگری نهاد، یا از اسـمای خـدا برای بتها اسم ساخت. در این جا پاسخ دیگری می توان گفت: و آن این که مقصود از تسبیح اسم، تسبیح خود مسمّی است، در زبان عرب می گویند درود بر مقام شریف و محفل رفیع و مقصود درود بر صاحب مقـام و صاحب محفل است. ۲. خدا مشـرکان را نکوهش می کند و می گوید: آنان اسـما را می پرسـتند، چنان که می فرماید: (ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاّ اَسـماء سَمَّیْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباءُکُم ...).(یوسف/۴۰) «شـما جز یک رشته نامها چیزی را نمی پرستید و شما و پدرانتان آنها را به این اسـماء نامیده اند و ما می دانیم که مشرکان خود اصنام را می پرستیدند، نه اسامی آنها را». از این بیان اسـتفاده می شود که اسـماء و مسـمیات یکی است و لـذا پرسـتش دومی را به اولی نیزنسـبت می دهیم. پاسـخ این اسـتدلال نیز روشن است، هـدف آیه این است: شـما که این بتها را خـدا می نامیـد، آنها از خدایی فقط لفظ آن را دارند نه واقعیت را، بنابر این تصور نکنید که شـما خدا و یا چیزی را که از خدایی سـهمی دارد می پرستید، بلکه در حقیقت شما اسماء و الفاظی را می پرستیـد،که مصـداق ندارنـد.مثلاً گاهی به غلط کسـی را دانشـمند و قهرمان می نامنـد،در این موقع می گویند: او از قهرمانی و دانشـمندی فقط لفظ آن را دارا است، نه واقعیت آن را. ۳. می گویند اگر اسم همان لفظ حاکی از معنی باشد، مفاد آن اسـت که خـدا در ازل فاقـدنام باشـد، چون در آن جا لفظ و گوینـده ای وجود نداشـته است. پاسـخ: این اسـتدلال گذشـته از این که استدلال با قرآن نیست، هیچ تالی

فاسـدی نـدارد، چه مـانعی دارد بگوییم: در ازل که زمین و آسـمانی وجود نداشـته وانسـان و وضع و لفـظ در کار نبوده، خـدا دارای چنین اسـمای ملفوظ نبوده است. رازی در کتـاب لوامع البینـات دلایـل دیگری نیز از شـیخ خود اشـعری و پیروان او نقل کرده که هیـچ کـدام از آنهـا قابـل ذکر و تبیین نیست و بسـیار جـای تـأسف است که یـک چنین مسـئله روشن، قرنهـا اندیشـه دانشمندان را به خود مشغول کرده است.

۴. وحدت اسم و مسمی نزد اهل معرفت

اهل معرفت در مسئله وحدت اسم با مسمی، بیان دیگری دارند که ارتباط به گفته اشاعره ندارد. سخن آنان در وحدت لفظ و معنی نیست، بلکه آنان در وادی دیگر سـخن می گوینـد که فشـرده آن را یادآور می شویم: از آنچه که از اهل معرفت درباره تفاوت اسم و صـفت نقل کردیم، می توان معنی وحـدت اسم و مسـمی را در این مکتب به خوبی دریافت، زیرا صـفت در نظر آنـان یـک رشـته کمالات در ذات است که به صورت مسـتقل و جـدا از ذات تصور می شود;ماننـد واقعیت علم و قـدرت در حالی که اسم، ذاتی است که با این کمالات معرفی شده و تعیّن می یابد. در این صورت اتحاد اسم با مسمی را می توان به این صورت تفسـیر کرد. ۱. در ذات تعیّن یـافته بـا یک رشـته صـفات، اسم و مسـمی یکی است. ۲. الفـاظ عـالم و قادر عین همان مسـمّای تعیّن یـافته است. تفسـیر نخست صـحیح بوده، زیرا در این چشم انـداز جز مسـمی چیزی در میـان نیست و اسم واقعیت تعیّن یافته است و تفسیر دوم کاملاً بی اساس می باشد، چگونه لفظی که از مقوله جهان ماده است با مسمی که فوق جوهر و

عرض است، می تواند یکی باشد. البته تفسیر نخست کاملاً از نظر متکلمان دور می باشد و نمی توان سخنان آنان را ناظر این مطالب دانست و روشن نیست که چرا این مسئله وارد کلام اسلامی شد و گروهی مدعی آن شده اند. اسماء که جز الفاظی بیش نیست، عین مسمّی است و از این که شیخ اشعری کوشیده تا برای این عقیده صورت برهان درست کند، معلوم می شود که در عصر او این مسئله جزء عقاید رسمی اهل سنت به شمار می رفت، و با مراجعه به روایات به دست می آید که مسئله در عصر امام صادق (علیه السلام)مطرح بوده و در آن زمان فرضیه وحدت اسم و مسمی موضوع بحث بوده است، امام (علیه السلام) در یکی از بیانات خود به هشام بن حکم چنین می فرماید:«خدا نود و نه نام دارد، هرگاه نام عین مسمی باشد باید هر اسمی برای خود خدایی باشد. ولی خدا واقعیتی است که این اسماء ما را به آن واقعیت راهنمایی می کند و همگی غیر آن واقعیت می باشند. بعداً امام برای روشن کردن مسئله یادآور می شود: در زبان عرب «خبز» نام خوردنی و ماء نام نوشیدنی، ثوب نام پوشیدنی و نار نام مادّه سوزاننده، آیا می توان گفت که این اسماء عین واقعیت آنهاست». بعد به هشام خطاب کرده می فرماید:« آیا از مقصود من آگاه شدی تا با مخالفان به جدال برخیزی، کسانی که غیر خدا را با خدا همراه کرده اند».(۱) ما در این بخش به همین اندازه از سخنان معصومان اکتفا می کنیم. و تفصیل آن را می توان از مراجعه به کتب حدیث به دست آورد.

۱- [۱] کلینی، کافی، ج ۱، باب المعبود، ص ۸۷، حدیث ۲.

۲. آیا اسماء خدا توقیفی است؟

اشاره

مقصود از توقیفی بودن اسماء این است که خواندن خدا به هر نامی، به اذن شارع نیاز دارد و اسمی که با آن، خدا را می خوانیم باید در قرآن و سنت وارد شده باشد و در غیر این صورت، حق نام گذاری نداریم. البته مقصود معادلها و اسمای مأذون نیست، زیرا اسمای مأذون درهر زبانی برای خود معادلی دارد، مثلاً معادل اللّه درزبان فارسی «خدا» و در زبان ترکی «تاری» و درزبان فرنگی «گاد» است. و همچنین است معادل سایر نامهای خدا، بلکه بحث و گفتگو در غیر این نوع از اسماء و صفات است.

محدود بودن اسمای خداوند

از بحثهای دیرینه درباره اسمای خدا، توقیفی بودن و یا نبودن اسمای خداوندی است و محور بحث این است که آیا می توان خدا را با هر نامی خواند، هرچند در کتاب و سنت وارد نشده باشد، یا تسمیه الهی در گرو اذن الهی است که از طریق این دو مصدر معلوم گردد، در این مورد میان علمای کلام اختلاف است که فهرستوار یادآور می شویم: ۱. معتزله و کرامیه، نافی توقیفی بودن اسمای الهی هستند. ۲. اشاعره از توقیفی بودن اسماء طرفداری می کنند. ۳. باقلانی و غزالی، راهی میان نفی واثبات برگزیده اند.

ص : ۵۳

اینک تفصیل نظریات آنان: الف. معتزله و کرامیه حصار توقیفی بودن اسماء را درهم شکسته و می گویند هرگاه خرد بر وجود کمالی در خدا گواهی دهد، ما می توانیم او را با آن نام بخوانیم، خواه در کتاب و سنت وارد شده باشد یا نه و همچنین است توصیف خدا با فعل. ب. اشاعره طرفدار توقیفی بودن اسمای الهی می باشند و هر نوع تسمیه و توصیف را در گرو اذن شارع می دانند.(۱) ج. ابوبکر باقلانی(م۴۰۳) که خود از اشاعره و از سران آنها به شمار می رود، قائل به تفصیلی است که یادآور می شویم، وی می گوید:«هر وصف و فعلی که خدا داراست، می توان خدا را با آن توصیف نمود، اگر چه در آن مورد اذنی از شارع نباشد؛ ولی مشروط بر این که اطلاق آن لفظ بر خدا موهم معنی نامناسب به ساحت ربوبی نباشد، از این جهت نمی توان خدا را عارف، فقیه، عاقل، طبیب نامید. زیرا واژه های عارف و فقیه بر کسی اطلاق می گردد که قبلاً آگاه نباشد و یا عاقل به کسی گفته می شود که از درون به چیز ناشایستی تمایل دارد، ولی عقل مانع از ارتکاب آن است و طبیب به کسی می گویند که دانش خود را از آزمونها به دست آورده باشد؛ همه این الفاظ یک نوع بار منفی دارند و از این جهت نمی توان بر خدا اطلاق کرد».(۲) برخی دیگر در این مورد شرط دومی را معتبر دانسته و آن این که مشعر بر عظمت خدا نیز باشد. ۴. غزالی می گوید:«میان اسماء و صفات تفاوت است؛ در اطلاق اسماء به اذن شرع نیازمندیم، ولی در صفات، نیازی به اذن شارع نیست و

۱- [۱] سید شریف، شرح المواقف، ج۸، ص ۲۱۰؛ تفتازانی، شرح مقاصد، ج۲، ص ۱۷۱.

۲- [۲] سید شریف، شرح المواقف، ج۸، ص ۲۱۰؛ تفتازانی، شرح مقاصد، ج۲، ص ۱۷۱.

رازی نیز این نظریه را برگزیده است».(۱)

دلیل نظریه توقیفی بودن اسماء

دلیل کسانی که اسمای خدا را توقیفی می دانند، این است که هرگاه واقعیت داشتن یک صفت در خدا مجوز نامگذاری باشد، باید بتوانیم خدا را با نامهای عارف و فقیه و عاقل، فطن و طبیب بخوانیم. پاسخ این استدلال روشن است، زیرا نافیان توقیفی بودن اسماء هر اسمی را تجویز نمی کنند، بلکه به شروطی معترفند که برخی را باقلانی در سخن خود یادآور شد; ازاین جهت نمی توانیم خدا را خادع، ماکر، مستهزی بخوانیم، در حالی که در قرآن، خدا این افعال را به خود نسبت داده و فرموده است: (إِنَّ الْمُنافِقِينَ يُخادِعُونَ اللّه وَ هُوَ خادِعُهُمْ...). (نساء/۱۴۲) «منافقان به خدا نیرنگ می زنند، در حالی که او نیز آنها را فریب می دهد». (إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْداً * وَ أَكِيدُ كَيْداً). (طارق/۱۵_۱۶) «آنها مکر میورزند، ومن نیز مکر می کنم». (اللّهُ يَسْتَهزِئُ بِهِمْ...). (بقره/۱۵) «خدا نیز آنان را استهزاء می کند». علت این که خدا را نمی توان با نامهای خادع، ماکر و مستهزی نامید، این است که نسبتهای موجود در آیات یاد شده، نسبت واقعی نیست، بلکه به خاطر حفظ همگونی سخن (مشاکله) از این تعابیر بهره گرفته شده است و در حقیقت مقصود این است که خدا خدعه و مکر آنها را خنثی و بی اثر می سازد،

۱- [۱] رازی، لوامع البینات، ص ۲۶.

نه این که واقعاً از در حیله وارد می گردد.

دلیل غزالی بر تفصیل

در گذشته گفتیم غزالی و همچنین رازی میان اسماء و صفات خدا، فرق گذارده و اسمای خدا را توقیفی می دانند، ولی در صفات به چنین محدودیتی معتقد نیستند، آنها برای نظریه خود چنین استدلال می کنند: مسلمانان بر این مسئله اتّفاق دارند که ما نمی توانیم پیامبر را به نامی که خدا را با آن نخوانده است، بخوانیم و یا به نامی که خود او بر خود ننهاده است بنامیم; هرگاه یک چنین مطلب درباره پیامبر وحتی درمورد انسانهای دیگر جایز نباشد، قطعاً درباره خدا به طریق اولی جایز نخواهد بود. پاسخ این استدلال روشن است، زیرا ما نمی توانیم هیچ فردی را به غیرنام واقعی او بخوانیم، زیرا یک چنین نام گذاری تصرف در شئون او است، خواه آن فرد پیامبر باشد یا فردی عادی; خدا پیامبر را در قرآن به نامهای: محمد(صلی الله علیه وآله وسلم) و یا احمد و نظایر آنها خوانده است، ما نمی توانیم برای او اسمی از جانب خود جعل کنیم، ولی هرگاه خدا به پیامبر یک رشته افعالی را نسبت بدهد، در این صورت چه مانعی دارد ما از آن افعال، اسمایی برای او بسازیم و او را با آنها بخوانیم; مثلاً خدا در باره پیامبر می فرماید: (یَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ و َیَنْهاهُمْ عَنِ المُنكَرِ وَ یُحِلُّ لَهُمُ الطیّباتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الخَبائِثَ وَ یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الأَغْلالَ الّتی كانَتْ عَلَیْهِمْ...). (اعراف/۱۵۷). «پیامبری که آنها را به کارهای نیک فرمان داده و از کارهای زشت باز می دارد، پاکیزه ها را برای آنان حلال و ناپاکی ها را ممنوع می شمرد، بارهای سنگین و غل و زنجیر را از آنان برمی دارد». در این صورت چه مانعی دارد که پیامبر را با اسمایی که از این افعال سرچشمه می گیرد، بخوانیم و بگوییم: «السّلام علی الآمر بالمعروف و الناهی

عن المنكر والمُحلِّ للطّيّبات والناهی عن الخبائث»: سلام بر پیامبر آمر به معروف و ناهی از منکر، حلال کننده طیبات،حرام کننده خبائث، بردارنده بارهای سنگین و زنجیرها از جامعه بشری. شگفت این جا است که رازی اشکالی به خود متوجه کرده و از آن پاسخ داده است و اصلاً برای اشکال موردی نبوده تا نیاز به پاسخ داشته باشد; اشکال این است که اگر اسمای خدا توقیفی باشد، باید ملل عالم نتوانند خدا را با زبان مخصوص خود بخوانند، در حالی که امت اسلامی این را ممنوع نشمرده است. او به جای این که بگوید: این نوع اطلاقها از مورد بحث بیرون است، در پاسخ می گوید: در این مورد اجماع واتفاق داریم، ولی هر اسمی خارج از دایره اجماع بر اصل حرمت باقی است. انتظار از رازی این بود که چنین اشکالی را اصلاً طرح نکند، زیرا همه ملل عالم ندایی را از درون می شنوند و بر آن ندا نامی از زبان خود برمی گزینند و تاکنون دیده نشده است که پیامبری بیاید و ملل جهان را بر یک اسم از یک زبان دعوت کند.

داوری در مسئله

چیزی که می توان در این جا گفت، این است که هرگاه اسم غیر وارد در کتاب و سنت بار منفی نداشته باشد، نامگذاری خدا با آن اسم بی اشکال خواهد بود و همچنین توصیف او با آن صفت، زیرا هرگاه خدا واقعیت آن اسم را دارا است، چرا اطلاق آن صحیح و صادق نباشد. آری احتیاط این است که افراد غیر وارد خدا را از تسمیه وتوصیف به غیر آنچه که در کتاب و سنت وارد شده است خودداری کنند، ولی افراد محقّق و

آشنا به مفاهیم الفاظ و بار مثبت و منفی آنها، می توانند خدا را با چنین واقعیت هایی توصیف کنند، از این جهت در فلسفه و کلام برای خدا کلمه واجب الوجود، علّه العلل، مبدء المبادی، غایه الغایات، زیاد به کار می رود؛ افراد ناآگاه به این مسائل فوراً درمقام اشکال برآمده و می گویند چنین نامهایی برای خدا در کتاب و سنت نیامده است. هرگاه دلیل شرعی قطعی ما را از تسمیه خدا به غیر آنچه در کتاب و سنت آمده است باز دارد، مسلّماً چنین دلیلی متّبع است و در غیر این صورت وجهی برای این منع نیست؛ زیرا این نوع اطلاقات یا صادق است یا کاذب، دومی خلف فرض است، اوّلی با صحت اطلاق و تسمیه و توصیف ملازم می باشد.

دلیل قرآنی قائلان به توقیف

قائلان به توقیفی بودن اسمای خدا علاوه بر دلایل گذشته، با آیه یاد شده در زیر استدلال می کنند: (وَ للّهِ الأَسماءُ الحُسْنی فَادْعُوهُ بِها وَ ذَرُوا الّذینَ یلْحِدُونَ فی أَسمائه سَیُجْزَونَ ما کانُوا یَعْمَلُونَ). (اعراف/۱۸۰). «برای خدا است نامهای زیبا، پس او را با آن نامها بخوانید، کسانی را که در نامهای خدا الحاد میورزند رها کنید، به زودی جزای عمل خود را خواهند دید». استدلال با این آیه بر توقیفی بودن اسماء مبتنی بر دو مطلب است: ۱. الف و لام در کلمه (الاسماء) اشاره به خصوص نامهای وارد در کتاب و سنت است. ۲. مقصود از «إلحاد» که جمله (یلحدون) بیانگر آن است، این است که این نامها را ترک کرده و او را به نامهای دیگر می خوانند.

هیچ یک از این دو مقدمه ثابت نیست، در باره مقدمه نخست یادآور می شویم ظاهر این است که الف و لام مزبور برای استغراق است، مقصود از تقدیم لفظ جلاله اللّه بر اسماء تفهیم این حقیقت است این تنها خدا است که برای او همه نامهای نیک است و در این ویژگی شریکی ندارد و معنی آیه این است: هر اسم زیبایی که در جهان است، از آن خدا است و در این قسمت شریکی ندارد و اگر گاهی نام عالم و قادر بر دیگری اطلاق می شود، مسلّماً به نحوی نیست که درباره خدا به کار می رود؛ زیرا علم و حیات خدا بالذات است، در حالی که علم وحیات دیگران مکتسب از خدا است؛ پس نام عالم و قادر به نحو احسن که به حق می توان گفت عالم و قادر است، از آنِ خدا است و اگر دیگران سهمی از این دارند، به نحو غیر احسن است و یا به تعبیر دیگر از تجلیات اسمای حسنای او است، تو گویی این جمله به منزله این است که خدا در آیات دیگر می فرماید: (أنَّ القُوَّه للّه جَمیعاً) (بقره/۱۶۵) (فانّ العِزَّه للّه جَمیعاً) (نساء/۱۳۹) در این صورت معنی آیه این می شود، حقیقت هر اسمی به نحو احسن از آن خدا است و در این قسمت کسی با او شریک نیست، مگر این که خود او دیگران را از آن نصیبی بخشد، نه این که برای خدا فقط نامهای زیبایی وارد در کتاب و سنت است. امّا مطلب دوم، یادآور می شویم که الحاد در لغت عرب به معنی تمایل از حد وسط به یکی از دو طرف است. و می توان آن را به چند صورت تصور کرد: ۱. اسمای الهی را با تغییرات جزئی روی اصنام خود بگذارند، چنان که «عُزّی» را از «عزیز» گرفته و بر بت معروف اطلاق می کردند، مسلّماً یک چنین

کـاری الحـاد و خروج از محور حق است، زیرا از این طریق می خواسـتند یک نوع مشارکتی میان خـدا و بت ترسـیم کننـد. ۲. خدا را به اسمایی که شایسته مقام ربوبی نیست، نام گذاری کنند; زیرا بار منفی دارند مثل این که بگویند خدا خادع و ماکر و کاید است. ۳. برخی از اسـمای خـدا را بر او اطلاق کرده و از اطلاق برخی دیگر خودداری ورزنـد; چنان که عرب جاهلی از اطلاق لفظ «رحمن» بر خـدا خودداری می کرد، و قرآن ازچنین عقیده ای حکایت می کند چنان که می فرماید: (وَإِذا قیلَ لَهُمُ اسْـجُدُوا لِلرَّحْمنِ قـالُوا وَمَا الرَّحمنُ أَنَسْـجُدُ لِما تَأْمُرُنا وَزادَهُم نُفوراً). (فرقان/۶۰) «هنگـامی که به آنـان گفته شود برای رحمان سجـده کنید، می گویند رحمان چیست (و ما رحمان را نمی شناسـیم) آیا سـجده کنیم به چیزی که ما را به آن امر می کنی، و دوری آنان از دعوت تو افزایش می یابـد». اینها سه نوع از انواع الحاد است و هرگز دلیل نـداریم که هیچ یک از این سه معنی مقصود نباشـد بلکه مقصود نامگـذاری با اسـماء و الفاظی است که خدا حقیقت آنها را دارا است، ولی در کتاب و سـنت وارد نشده است; تفسیر الحاد در آیه به معنی اخیر کاملاً بی دلیل است. بنابر این، توصـیف خدا به ازلیت و ابدیت و واجب الوجود اشـکالی نـدارد، بالأخص کـه قرآن به گـونه ای او را صـانع خوانـده است، چنـان که می فرمایـد:(...صُـنْعَ اللّهِ الّـذی أَتْقَنَ کُلَّ شَیء...). (نمل/۸۸) در این جا نظریه دیگری است که از همه نظریه ها سست تر است و آن این که ما حق داریم فقط خدا را با نود و نه نام که در روایت مشـهور نبوی وارد شـده، بخوانیم وحق تجاوز از آنها را نـداریم. انحصار تسـمیه خدا به آنچه که در این روایت آمده و نادیده گرفتن اسامی

ص : ۶۰

او که در قرآن وارد شـده نظریه ای مطرود است، ما در آینـده این نود و نه نام را از مصادر حـدیثی نقل می کنیم، در حالی که در این مصادر، قسمتی از اسمای خدا که در قرآن آمده، وارد نشده است; مثلاً خدا در قرآن و در دیگر روایات با اسمای ذیل نامیـده شـده است که در روایت معروف نـود و نه اسـمی وارد نگشـته است. «البـاری، الکـافی، الـدائم، البصـیر، النـور، المـبین، الصادق، المحیط، القـدیم، القریب، الوتر، الفاطر، العلاّم، الملیک، الأکرم، المـدبر، الرفیع، ذی الطول، ذی المعارج، ذی الفضل، الخلاق، المولی، النصـیر، الغالب، الرب، الناصـر، شدید العقاب، قابل التوب، غافر الذنوب، مولج اللیل فی النهار، مولج النهار فی اللیل، مخرج الحیّ من المیّت و مخرج المیّت من الحی، السید، الحنان و المنان». زهی دور از انصاف است که این اسامی را که در کتاب و سـنت وارد شده، به خاطر عدم ورود آنها در یک روایت معینی، ترک کرده و آن را نوعی الحاد در اسماء بدانیم ; در حالی که عـدم ورود در روایت معروف دلیل برتحریم نیست، از این جهت از زمانهای دیرینه در کلمات علما و دانشـمندان، بر خـدا یک رشـته اسـما و صـفاتی اطلاق شـده که در آن حدیث نیامده است،مانند:«مرید، متکلم، شـیئ، موجود، ذات، ازلی، صانع و واجب».(۱) تا این جا تحلیلی از توقیفی بودن اسما با توجه به قواعد کلی انجام گرفت و روشن شد که دلیلی بر توقیفی بودن اسـما وجود نـدارد، ولی از برخی روایـات، توقیفی بودن اسـما اسـتفاده می شود که نمونه هـایی را یـادآور می شویم: ۱. محمد بن حکیم می گوید:«ابو الحسن موسی بن جعفر (علیهما السلام) به پدرم

۱- [۱] تفتازانی، شرح مقاصد، ج۲، ص ۱۷۲.

نوشت:«أنّ اللّه أعلی و أجل و أعظم من أن يُبلغَ كنهَ صفتِه، فصِفُوه بما وصَف به نفسه، و كُفّوا عمّا سوی ذلك»: یعنی: «خدا بالاتر و برتر و بزرگتر از آن است که به صفات او احاطه شود، پس او را با آنچه که خود را به آن توصیف کرده است وصف کنید و از غیر آن خودداری کنید». ذیل حدیث به ظاهر از هر نوع نامگذاری برای خدا به غیر آنچه که در شریعت آمده است، باز می دارد. ۲. حفص برادر مرازم از مفضل نقل می کند از ابو الحسن موسی کاظم (علیه السلام) از چیزی از صفات خدا سؤال کردم، فرمود: «از آنچه که در قرآن آمده است، بالاتر نروید».(۱) استدلال با این دو حدیث در گرو صحت سند و تمامیت دلالت آن دو است. ولی سند هیچ یک قابل اعتماد نیست; در سند روایت نخست سهل بن زیاد وارد شده که او را تضعیف کرده اند. در سند دومی، سندی بن ربیع ضعیف و اخو مرازم مجهول وارد شده است، بنابر این از نظر سند قابل استناد نیستند. امّا از نظر دلالت شاید نظر امام به آن نوع نامگذاری های عوامانه باشد که با مقیاسهای گذشته تطبیق نمی کرد، خدا را با یک رشته اسمایی می خواندند که متضمن نقص و تشبیه بود، از این جهت امام می فرماید از این نوع تسمیه ها خودداری کرده و از آنچه که در قرآن وارد شده است تجاوز نکنید، هرگاه نامگذاری دور از نقص و عیب صورت پذیرد وبا موازین به دست آمده از قرآن و سنت و عقل درباره خدا مطابق باشد، مانند توصیف او به وجوب وجود، سخن امام از این نوع نامگذاری منصرف است. چیزی که احتمال قبلی را تأیید

۱- [۱] کلینی، کافی، ج۱، باب النهی عن وصفه بغیر ما وصف اللّه به نفسه.

می کند این است که علمای اهل کتاب که به ظاهر اسلام آورده بودند، برای خدا یک رشته صفاتی ثابت می کردند که نتیجه آن تجسیم و جهت داشتن بود، شاید امام در این دو روایت به خاطر نفی این نوع صفات دستور می دهد که در تسمیه از قرآن تجاوز نکنید.

ص : ۶۳

۳. ذات بسیط و اسمای متعدد

اشاره

از مسائلی که در باب اسماء و صفات نظر حکیمان الهی و متکلمان را به خود جلب کرده است، مسئله ناهماهنگی بساطت ذات با تعدد صفات و اسمای او است، از طرفی دلایل عقلی ما را به بساطت ذات خدا رهبری نموده و ثابت کرده است که کثرت به وجود او راه ندارد و از طرف دیگر، براهین عقلی به تعدد اسما و صفات او گواهی داده و برای او کمالات مختلفی را ثابت می کنند. در این صورت چگونه می توان میان این دو مسئله جمع کرد. و به دیگر سخن: ما معتقدیم خدا بر همه چیز قادر، و از همه چیز آگاه، زنده و حکیم و بینا و شنوا است؛ زیرا بدون این صفات، موجود کاملی نخواهد بود؛ در این صورت با داشتن چنین صفات متعدد که هر یک از کمالی حاکی است، چگونه ذات او بسیط است. این جا است که محقّقان با بیان روشن این ناهماهنگی بدوی را برطرف کرده و به اصطلاح میان این دو اصل، هماهنگی ایجاد کرده اند. البته این مشکل مربوط به صفات ثبوتی است، نه صفات سلبی؛ صفات ثبوتی است که هر وصفی، از کمال ویژه ای حکایت می کند، در حالی که صفات سلبی مانند نفی جسم و عرض بودن، مایه کثرت نیست، زیرا بازگشت آنها به فقدان این نقایص است و سلب دهها نقص از حقیقت واحد مایه کثرت نمی باشد.

این اشکال به دو مورد دیگر نیز راه ندارد، یکی افعال و دیگری اضافات و نِسَب است زیرا درست است که افعال خدا متعدد است، ولی فعل او پایین تر از ذات است و تعدد فعل و کثرت آن، مایه تکثر در ذات نیست. و امّا نسب و اضافات مانند رازقیت، خالقیت، هرچند مربوط به ذات است، امّا در رتبه ذات نیست، زیرا این نسب از فعل خدا انتزاع می شوند، وقتی بنده ای را می آفریند و به او روزی می دهد، دو وصف خالقیت و رازقیت از مقام فعل او، انتزاع می شوند، جایی که تعدد فعل، مایه کثرت در ذات نباشد، طبعاً نسب و اضافات منتزع از افعال، چنین مشکلی نخواهند داشت. اکنون به بیان نظریه هایی که در صدد هماهنگ ساختن این دو اصل اند، می پردازیم:

۱. بازگشت صفات ثبوتی به سلبی

برخی از متکلمان برای هماهنگ ساختن این دو اصل اعتقادی، ناچار شده اند تمام صفات ثبوتی را به سلبی بازگردانند، و طبعاً کثرت سلب، مایه کثرت در مسلوب نخواهد بود; ابواسحاق نظام (م۲۳۵) پایه گذار این نظریه می گوید: این که می گوییم خدا عالم و قادر است، مقصود این است که جاهل و عاجز نیست. ولی این نظریه کاملاً- بی پایه است، زیرا معنی عالم بودن خدا این است که او واقعیت این کمالات را داراست، همچنان که درباره غیرخدا نیز چنین است. و به دیگر سخن، نخست او را به علم و قدرت توصیف می کنیم و در درجه بعد، جهل و عجز را از او طرد می نماییم، نه از این که از لحظه نخست، سراغ طرد جهل و عجز می رویم. گذشته از این، خود پاسخ خالی از اشکال نیست; زیرا چگونه می توان

گفت خدا جاهل و عاجز نیست، ولی واقعیت علم و قدرت را ندارد; در حالی که جاهل و عاجز نبودن در سایه داشتن این دو کمال است وبا نفی این دو کمال، نمی توان آن دو نقص را از ذات خدا سلب کرد، مگر این که قبلاً علم و قدرت را برای او ثابت کرده باشیم.

۲. نیابت ذات از صفات

برخی دیگر از متکلمان مسئله نیابت را مطرح کرده و گفته اند:در ذات ربوبی علم و قدرت و حیات نیست، ولی ذات با بساطت خود، جانشین تمام این صفات است و آنچه از وجود این صفات انتظار می رود، خود ذات برآورنده آن می باشد. این نظریه هرچند به متکلمان معتزلی نسبت داده شده، ولی حق این است که برخی از آنها مانند عباد بن سلیمان، این نظریه را برگزیده، درحالی که ابوالهذیل علاف، نظریه ای جز این دارد که به نوعی با نظریه امامیه موافق است. نگارنده در صحت این نسبت ها شک و تردید دارد. زیرا چگونه می توان به متفکری نسبت داد که می گوید خدا فاقد واقعیت این صفات است، ولی آثار آنها را داراست، در حالی که این آثار، آثار این واقعیت ها است. چگونه می شود ذات فاقد کمال علم و قدرت، از همه چیز آگاه بوده و بر همه چیز توانا باشد و شاید مقصود آنان همان نظریه سوم است که هم اکنون مطرح می کنیم، هرچند عبارات امثال عباد از بیان این مطلب کوتاه و نارسا است.

۳. مغایرت در مفهوم، عینیت در مصداق

گروهی از راسخان در معارف الهی دو اصل را به نحو یاد شده در زیر، جمع کرده و می گویند: ذات بسیط می تواند دارای کمالات متنوع باشد، ولی

این نه به این معنا که هر کمالی برخی از ذات او را تشکیل دهد، زیرا در این صورت وحدت به کثرت تبدیل می شود; بلکه به این معنی که هر یک از صفات او تشکیل دهنده تمام ذات او می باشند، نه جزئی از ذات او; یعنی سراسر وجود او علم است. همچنان که سراسر وجود او قدرت می باشد و همچنین است کمال حیات. اندیشه تعدد و کثرت در صورتی پیش می آید که بخشی از ذات او را علم و بخش دیگر را قدرت، و بخش سوم را حیات تشکیل دهد، ولی فرض این است که هر یک، تشکیل دهنده تمام ذات می باشند. وجود او، سراسر علم، سراسر قدرت و سراسر حیات است. در این صورت ذات در عین وحدت، دارای همه کمالات است، بدون این که تعدد کمال، مایه تعدد وترکب ذات باشد. تصور این نظریه(که به صورت اجمال مطرح شد)، برای کسانی که در معارف الهی قدم راسخ دارند، آسان است; ولی افراد نا آشنا به این نوع از معارف مانند فخر رازی از کنار آن به سادگی می گذرند و بدون درک واقعیت آن، به نقد آن می پردازند و می گویند معنی قادر غیر از معنی عالم است و حقیقت ذات، حقیقت واحده می باشد و حقیقت واحده نمی تواند عین دو حقیقت مختلف باشد، و هرگز معقول نیست که واحد، عین دو تا باشد.(۱) انتقاد رازی حاکی است که به واقعیت نظریه نرسیده است و مقصود قائل را به دست نیاورده، زیرا در سخن او دو اشکال روشن است که یادآور می شویم: الف. این که می گوید ذات واحد نمی تواند مصداق دو مفهوم مختلف باشد، کاملاًـ بی پایه است. زیرا موجود امکانی هم معلوم خدا است و هم مقدور و مخلوق او است، و آن چنان نیست که بخشی از موجود امکانی،

۱- [۱] رازی، لوامع البینات، ص ۲۴.

معلوم و بخشی مقدور، و بخش سوم مخلوق او باشد بلکه تمام واقعیت او، هم معلوم و هم مقدور و هم مخلوق است، و انطباق این سه مفهوم بر آن که هر یک واقعیت خاصی دارد، موجب تکثر آن نیست وممکن از آن نظر که مخلوق است، معلوم نیز نیست،و حیثیت مخلوق بودن او، معلوم او نیز می باشد، از این جهت می گویند مفاهیم کثیر را می توان از واحد حقیقی انتزاع کرد، در حالی که مفهوم واحد را نمی توان از کثیر، از آن نظر که کثیر است، انتزاع نمود و دلیل صحت انتزاع کثیر از واحد، همان است که یادآور شدیم. ب. رازی در کلام خود بین تعدد مفهوم و تعدد حقیقت، خلط کرده است; در مقام انتقاد می گوید مفهوم قادر غیر از مفهوم عالم است، ولی در مقام نتیجه گیری می گوید چگونه حقیقت واحد می تواند مصداق دو حقیقت مختلف باشد، در حالی که باید بگوید چگونه حقیقت واحده، می تواند مصداق دو مفهوم مختلف باشد و آنچه محال است همان اولی است، نه دومی و مورد صفات مسئله از مقوله دومی می باشد، زیرا صفات خدا هرچند در عالم مفهوم متعدد و مختلف می باشد، امّا در مقام واقعیت یک شیئ بیش نیست، یعنی وجود از نظر کمال به حدّی می رسد که سراسر علم و قدرت و حیات و غیره می باشد. درست است که او در طرح اشکال، انسان را مقیاس گرفته، از باب این که این نوع صفات در او هم تغایر مفهومی دارند و هم تغایر مصداقی، ولی دیگر نتوانسته خود را از زندان تشبیه خارج سازد و مسئله را در افق بالاتر مطالعه کند و آن این که همه جا تعدد مفاهیم، دلیل بر تعدد مصداق واقعیت نیست و در مثال یاد شده، گفتیم هر موجود امکانی سراسر آن معلوم خدا و سراسر آن مخلوق خدا و سراسر آن مقدور خدا است. یعنی یک واقعیت عینی با حفظ وحدت مصداق، دارای این مفاهیم سه گانه است، نه این که بخشی از آن

معلوم و بخشی دیگر مقدور است; زیرا لازمه آن این است که بخش مقدور، معلوم خدا نبوده و یا بخش معلوم او مقدور او نباشد; در حالی که او بر همه چیز دانا و بر همه چیز قادر و توانا است. حکیمان شیعی در راستای تقریب نظریه خود بیاناتی دارند که یادآور می شویم:

محاکات آفت درک صحیح است

آفت درک صحیح در مسائل مربوط به ماورای طبیعت، همگون شمردن آن با جهان حسّ و ماده است، کسانی که نمی توانند بساطت ذات را با تعدد صفات هماهنگ سازند، برای این است که ذات حق را با ذات انسان یکسان گرفته و با خود می گویند: ذات انسان جدا از علم، قدرت و حیات او است، طبعاً درعالم بالا نیز چنین خواهد بود; در حالی که یک چنین مقایسه ای کاملاً بی پایه است، زیرا در جهان بالا ممکن است موجود از نظر کمال در حدّی باشد که سراسر وجود اورا علم و قدرت و حیات تشکیل دهد، هرچند درعوالم امکانی جریان به این شکل نمی باشد.(۱) و اگر ما علم و قدرت را در زندگی خود از مقوله کیف می دانیم، معنی آن این نیست که علم و قدرت همه جا از مقوله کیف بوده و باید قائم به غیر خود باشند، بلکه مقصود این است که در برخی از مراتب، از این مقوله اند، زیرا از آن جا که این صفات وامثال آنها کمال وجودی به شمار می روند، طبعاً به دنبال وجود، دارای مراتب خواهند بود و در نتیجه، علم و قدرت در مرحله ای کیف و در مرحله ای مانند ذات انسان (علم به ذات) جوهر، و در مرتبه ای دیگر، فوق این دو می باشند و غالباً اختلاف درمفهوم، به اختلاف در مصداق مخلوط شده و تباین در عالم مفهوم را دلیل بر تباین

۱- [۱] صدر المتألهین، اسفار، ج۶، ص ۲۱.

درمصداق گرفته اند.

۴. بازگشت صفات ثبوتی به یک صفت

در این جا نظر دیگری نیز هست و آن این که: می توان تمام صفات سلبی را به سلب یک صفت، و تمام صفات ثبوتی را به ثبوت یک صفت بازگرداند، تمام صفات سلبی در خدا، به سلب «امکان» از او بازگشت می کند; اگر امکان را از ساحت خدا سلب نمودیم، طبعاً تمام صفات سلبی در آن مندرج خواهد بود; در این صورت خدا نه جوهر است نه عرض، نه حادث است نه حال و... و همچنین تمام صفات ثبوتی از علم و قدرت و حیات به یک وصف برمی گردد و آن وجوب متأکد یا وجوب وجود است. همچنان که تمام صفات اضافی مانند خالقیت، رازقیت و علیّت به یک اضافه برمی گردد و آن «اضافه قیومیت» است، زیرا رزق و خلق و حیات وهدایت، همگی با ذات خدا قائم بوده و از ناحیه او افاضه می شود. از این بیان می توان نتیجه گرفت که جمع میان کمال بساطت و اتصاف به صفات مختلف، امکان پذیر است; ولی مشروط بر این که موضع وحدت روشن شود و آن وحدتِ واقعیاتِ این صفات با ذات است، نه وحدت مفاهیم با ذات و در آینده بار دیگر به این بحث باز می گردیم. محور بحث در این جا این است که کثرت اسماء با بساطت ذات منافات ندارد، در حالی که ملاک بحث در مباحث آینده عینیت صفات با ذات است.

۴. تقسیمات صفات خدا

اشاره

صفات خدا برای خود تقسیمهای مختلف و متنوعی دارد که به پنج نوع آن اشاره می کنیم: ***

۱. صفات جمال و جلال خدا

یکی از تقسیم های رایج در صفات خدا، تقسیم آن به صفات جمال و جلال است; مقصود از صفات جمال، صفاتی است که از کمالات موجود در مرحله ذات حکایت می کنند، مانند عالم، قادر، حی; و مقصود از صفات جلال، صفاتی است که از تنزیه ذات از نقایص گزارش می دهد; در حقیقت صفات جمال، نشانه کمال و زیبایی است، و صفات جلال نشانه برتر بودن خدا از اتصاف به کاستی است و شاید این دو اصطلاح از آیه مبارکه (تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی الجَلالِوَالإِکْرامِ)(رحمن/۷۸) گرفته شده است. مشهور این است که:صفات جمال (ثبوتی) خدا، هشت تا است و آنها عبارتند از علم و قدرت و حیات، سمع و بصر، تکلم، غنا و صدق(۱) و صفات

۱- [۱] برخی از این صفات مانند صدق و تکلم صفات فعلند، نه از صفات ثبوتی ذات، ولی چون در میان متکلمین این هشت تا، صفات ثبوتی شمرده می شوند، ما نیز متذکر آنها شدیم، غنا نیزمرادف با وجوب وجود است.

سلبی خـدا هفت تا است و آنها عبارتنـد از پیراسـتگی از جسم وجوهر، عرض، مرئی، متحیز، حالّ در غیر، و متحد با چیز دیگر بودن، و مفاد سلب این صفات هفتگانه، این است که خدا بالاتر و برتر از آن است که با این صفات، معرفی گردد.

بازگشت هر یک به یک صفت

بنابه نظری می توان همه صـفات ثبوتی را به یک وصف ثبوتی و همه صـفات سـلبی را، به یک وصف سـلبی بازگردانید; مثلاً دربـاره اولی می تـوان گفت هرچیزی که برای وجود مطلق کمـال محسوب می شود، خـدا همه را دارا است، و اگر می گوییم خدا دانا و توانا و زنده است، برای این است که واقعیت این اسما برای وجود مطلق، کمال محسوب می شوند و همچنین درباره صفات سـلبی می توان گفت، هرچیزی برای وجود نقص و عیب شـمرده می شود، وجود خدا از آن منزه است; در این صورت خدا یک وصف ثبوتی به نام کمال مطلق، و یک وصف سـلبی، به نام سـلب هر نوع نقص، بیش ندارد. حصر در جانب صفات ثبوتی و سـلبی، معیار علمی ندارد و اینها مصادیق بارز در جانب صـفات ثبوتی و سلبی به شمار می روند و لذا در قرآن اسما و صفات خدا بیش از اینها است که در این دو بخش آمده است.

نظریه تکثیر در مورد صفات

اگر بنا بر تکثیر و شـمردن باشـد، باید گفت: صـفات ثبوت ذاتی از چهار صـفت تجاوز نمی کند. یعنی علم و قدرت وحیات و اختیار و دیگر صـفات مانند سمع و بصر به علم باز می گردند، وتکلم و صدق از صفات فعل اند و غِنا رمز وجوب وجود است که سرچشمه همه این صفات است. همچنین در اصول صفات سلبی می توان گفت که همان «جسم» و

«جسمانی» (عرض) و متحیز نبودن است، و ذکر دیگر صفات سلبی به خاطر انتقاد از عقاید دیگر فرقه ها است. مثلاً نفی «حلول و اتحاد» ناظر به عقاید مسیحیان است که خدا را با عیسی متحد می دانند و یا به عقیده برخی از صوفیان است که ذات خدا را در وجود قطب و غیره حالّ می دانند؛ همچنین نفی «محل» ناظر به رد عقیده کرامیه است که ذات او را محل حوادث می انگارند، ویا وصف «نامرئی» ناظر به عقاید اهل حدیث و اشاعره است که او را در روز قیامت مرئی می دانند و شگفت این جا است که اشاعره مرئی بودن را از صفات ثبوتی خدا و «عدلیه» نامرئی بودن را از صفات سلبی می دانند.

۲. صفات ذاتی و فعلی

از تقسیمات رایج، تقسیم صفات خدا به صفت ذات و صفت فعل است. علم و قدرت و حیات را از صفات ذات، و خلق و رزق و آمرزش را از صفات فعل می دانند؛ اگر چه یک چنین تقسیمی، استوار و پا برجا است، امّا مهم این است که بتوانیم تعریف جامعی برای این دو یادآور شویم؛ شاید بتوان این دو را چنین تعریف کرد: هرگاه تصور ذات، در اتصاف به وصف کافی باشد و در حمل آن، بر ذات نیازی جز به تصور ذات نباشد، آن را صفت ذات می نامند؛ در مقابل هرگاه فرض ذات در اتصاف به وصف، کافی نبوده، بلکه باید فعلی از افعال او را در نظر بگیریم، آن گاه او را با آن صفت تعریف کنیم، در این صورت آن را صفت فعل می نامند. مانند خالق و رازق، زیرا توصیف خدا به این دو وصف، نیاز تصور غیر ذات دارد، چون تا مخلوقی را نیافرینند و او را روزی ندهد، نمی توان او را «خالق» و «رازق» بالفعل دانست. بنابر این هرگاه ذات در چهارچوب فعل او، شایسته اتصاف به وصف باشد، آن را صفت فعل می نامند.

در این جا می توان برای صفات ذات و فعل، معیار دیگری ذکر کرد و آن این که هر صفتی که در مقام اجرا یک حالت بیش نداشته باشد، آن را صفت ذات می نامند. مانند علم و قدرت که فقط می توان گفت خدا دانا و توانا است و در هیچ فرضی نمی توان گفت خدا دانا و توانا نیست; ولی آن رشته صفاتی که دو حالت دارد، هم می توان آن را در حالی اثبات و در حالی دیگر نفی نمود; آن را صفت فعل می نامند; مثلاً می توانیم بگوییم خدا زنده کننده مردگان است در قیامت و زنده کننده مردگان نیست قبل از آن، آفریدگار زید است، امروز نه روز دیگر. این تعریف مورد قبول شیخ کلینی در کافی(۱) و مفید در تصیحح الاعتقاد(۲) می باشد و شاید در برخی از روایات اشاره هایی به این ملاک باشد.(۳)

۳. صفات حقیقی و اضافی

صفات ثبوتی خدا را می توان، به دو قسم حقیقی و اضافی تقسیم کرد، زیرا اگر در واقعیت صفت، انتساب به غیر نهفته نباشد، مانند حیات که صفت خود ذات است، به آن صفت حقیقی می گویند و هرگاه در واقعیت آن، انتساب به غیر نهفته باشد، مانند قدرت وعلم به غیر، به آن صفات اضافی می گویند. روی این اساس، صفات انتزاعی غیر از صفات اضافی است، صفات انتزاعی چیزی است که ذهن آن را از یک واقعیت انتزاع می کند مانند خالقیت و رازقیت که با توجه به واقعیت فعل خدا، انتزاع می شوند; در حالی که صفات

۱- [۱] کلینی، کافی، ج۱، ص ۱۱۱.

۲- [۲] مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۱۸۵.

۳- [۳] صدوق، توحید، باب صفات ذات و صفات افعال، حدیث ۱.

اضـافی چیزی است که در مفهوم آن انتسـاب به غیر نهفته باشـد; در این تقسـیم، صـفات اضافی در مقابل صـفات حقیقی قرار دارنـد. بنابر این یک تقسـیم ثلاثی وجود دارد:۱. حقیقی، ۲. اضافی، ۳. انتزاعی. بنـابراین وصف حیـات، حقیقی، وصف علم، اضـافی، وصف خـالقیت، انتزاعی است. این اصـطلاح برخی از متکلمان است، ولی آنچه که در میان محققان معروف است، به نحو دیگر است و آن تقسـیم صـفات خـدا به صورت ثُنـائی به حقیقی و اضـافی است که در این تقسـیم، صـفات حقیقی نیز بر دوگونه انـد، یا هیـچ نوع اضافه ای به غیر از ذات ندارنـد، مانند حیات و یا در عین حقیقی بودن اضافه به غیر ذات دارند. مانند علـم بـه موجـودات و خلـق، قسم نخست را حقیقی و نفسـی محض و قسم دوم را حقیقی و نفسـی ذات اضـافه، می گوینـد. در مقابل آن، آن رشـته از صفاتی که جز منشأ انتزاع، هیچ نوع واقعیتی در خارج ندارند، صفات اضافی و انتزاعی نیز می نامند. در این اصطلاح«اضافی» و «انتزاعی» یکی است و تقسیم کاملاً ثنایی است: حقیقی، اضافی، یا حقیقی، انتزاعی.

۴. صفات تنزیهی و تشبیهی

این تقسـیم مربوط به اهل معرفت می باشـد و حاصل آن این که هر صـفتی که خدا با آن معرفی می شود، هرگاه جز در او، در جای دیگر یافت نشود، آن صفت تنزیهی است. مانند قدیم، ازلی، ذاتی، بسیط محض، قدوس (منزه از ماهیت)، اینها یک رشته صفـاتی است که موجود امکـانی بـا آنهـا معرفی نمی شونـد، ولی هرگاه نظیر آن در غیر واجب نیز، ولو به صورت نازل تحقق داشته باشد، به آن صفات تشبیهی می گویند، مانند سمیع و بصیر; درست است میان سمیع و بصیر بودن واجب و ممکن فاصله زیاد است، ولی در هر

ص : ۷۵

حال، نتیجه میان آن مشترک است.(۱)

۵. صفات ذاتی و خبری

تقسیم صفات به ذاتی و خبری در میان متکلمان اشاعره رواج دارد; مقصود از صفات ذاتی صفاتی است که عقل و خرد ـ منهای کتاب و سنت ـ به آن رهنمون باشد و مقصود از دومی آن رشته صفاتی است که کتاب و سنت از آن خبر داده است، مانند «قَدَم» و «وجْه» و «ید» و نزول خدا. صفات خبری در میان متکلمان اهل سنت واهل حدیث سر و صدای عظیمی به وجود آورده و آنها را به طوایف گوناگونی تقسیم کرده است و ما در فصل مربوط به این تقسیم توضیحات لازم را خواهیم داد.

۱- [۱] سبزواری، اسرار الحکم، ص ۴۲.

۵. اسمای مختلف الهی

اشاره

عرفا اسماء خدا را به ملاک های مختلف نیز تقسیم کرده اند که به سه تقسیم آن اشاره می کنیم:

۱. لطف و قهر

عرفای اسلامی صفات خدا را ـ به حسب مفاد ظاهری آنها ـ به صفات لطف و قهر تقسیم کرده اند، زیرا آنچه که از اسم «رحمان» و« رحیم» و «غفور» و «حلیم» به ذهن خطور می کند، با آنچه از «قاهر» و «جبار» و «منتقم» وارد ذهن ما می شود، کاملاً فرق دارد و در ادعیه برای خدا اسمایی به نام «قاصم الجبارین» و «مُبیر الظالمین» وارد شده و هر یک از آنها برای خود مظاهر و مجالی دارد، همچنان که «أرحم الراحمین» برای خود تجلی گاهی می طلبد و نکته قابل توجه این است که بخش مهمی از آیات قرآن، با اسمایی پایان می پذیرد که کاملاً با مضمون آیه، هماهنگ است، مثلاً آن جا که قرآن درباره دزد سخن می گوید و دستور می دهد دست او را ببرند، در پایان آیه از اسم عزیز وحکیم بهره می گیرد؛ چنان که می فرماید: (وَالسّارِقُ وَ السّارِقَه فاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما جَزاءً بِما کَسبا نَکالاً مِنَ اللّهِ وَاللّهُ عزیزٌ حَکیمٌ).(مائده/۳۸) «دست مرد و زن دزد را ببرید، به خاطر کیفر عملی که انجام داده اند وعبرتی از جانب

خدا، او قدرتمند و دانا است». اصـمعی ادیب معروف عصـر هارون عباسـی، می گوید در بیابان از حفظ، مشـغول تلاوت قرآن بودم و به آیه مربوط به کیفر سارقان رسـیدم، به جای «عزیز»، «حکیم» لفظ «غفور»، «رحیم» بر زبانم جاری شد، و متوجه اشتباه خود نشـدم. در نزدیکی من، زن بیابـانی نشسـته بود و ناگهـان رو به من کرد وگفت آنچه که خوانـدی قرآن نبود، زیرا اگر او رحیم و غفور بود، به بریـدن دست آنان فرمان نمی داد، من فوراً قرآن را باز کردم، دیـدم همان طور که او می گوید آخر آیه (عزیزٌ حکیمٌ) است که با مضـمون آیه کاملاًمناسبت دارد، نه «غفور رحیم» که با مضمون آیه در جانب خلاف است. از نظر ما این تقسیم ـ تقسیم صفات خدا به لطف و قهر ـ یک تقسیم ذوقی است، زیرا تمام اسامی خدا، مظهر لطف و مهر است; ازاین جهت برخی از اهـل دل می گوینـد «تحت کلّ لطف قهر، وتحت کلّ قهر لطف»: بنابر این آن جا هم که به بریـدن دست دزد، فرمان می دهـد و آن را مظهر عزت وحکمت می نامـد، همان جا هم این عمل لطفی است از جانب خـدا نسـبت به جامعه و نیز لطفی است در حـق سـارق که بـار دیگر مرتکب این عمـل نشود. امیرمؤمنـان به الطـاف خفی خـدا در بیـتی اشـاره کرده و می گویـد: وکم للّه من لطف خفی *** یدق خفاه عن فهم الذکی برای خدا چقدر لطف پنهانی است . درک پنهانی آن، از ذهن هوشـیار فراتر است. بر گفتـار ما که تمام صـفات خـدا مظهر لطف و مهر است، گفتار خـدا:(...وَ رَحْمَتی وَسِعَتْ کُلّ شَیء...) (اعراف/۱۵۵): «رحمت من همه چیز را

فرا گرفته است» گواهی می دهد و در برخی از ادعیه آمده است: «یا من سبقت رحمته غضبَه».

۲. اسمای عام و خاص

اسمای خدا از نظر شمول بیشتر و شمول کمتر، به اسم «عام» و «خاص» تقسیم می شوند. مثلاً اسم عالم را درنظر بگیرید، هرگاه آن را به حیّ قیاس کنیم، اسم اخص است; زیرا هر عالم زنده است ولی هر زنده عالم نیست. ولی اگر آن رابه سمیع و بصیر بسنجیم، عام خواهد بود، زیرا چنان که گفته شده شنوایی و بینایی بخشی از علم است. این ضابطه در صفات نیز حاکم است. هرگاه رزق را با رحم بسنجیم، صفت خاص خواهد بود; ولی هرگاه آن را با شفا بسنجیم، صفت عام خواهد بود. بنابر این اسمای خدا دارای مراتب است; از اسم خاص شروع می شود و پس از طیّ مراتبی، به اسمی می رسدکه عمومی ترین اسم خدا است، وآن لفظ جلاله «اللّه» است که همه اسما به آن برمی گردند، زیرا لفظ جلاله، بر ذات جامع صفات کمال وجمال وضع شده و قهراً هر اسمی که حاکی از جمال باشد، به آن باز می گردد و ناگفته پیدا است اسم هر چه وسیعتر و معنی گسترده تری داشته باشد، آثار و برکات زیادتری خواهد داشت، از این جهت اسم اعظم، واجد تمام اسمای دیگر است.

۳. مقصود از اسم اعظم چیست؟

در احادیث اسلامی وارد شده که در میان اسمای خدا، اسم اعظمی است و هرکس خدا را به آن اسم بخواند دعای او مستجاب می شود، اکنون سؤال می شود که آیا واقعاً، این اسم، از قبیل الفاظ است یا برای آن حقیقت و

واقعیت دیگری است; در این مورد علامه طباطبایی بیان گسترده ای دارد که فشرده آن را می آوریم: «در میان مردم مشهور است که خدا اسمی از قبیل الفاظ به نام اسم اعظم دارد که هرگاه به آن اسم خوانده شود، دعا مستجاب می شود; ولی به هنگام مراجعه به اسمای لفظی، چنین اسمی را پیدا نکردند. از این جهت گفته اند این اسم با حروف مجهول برای ما ترکیب یافته و اگر ما بر آن دست یابیم، همه چیز را تحت اراده خود می آوریم. البته در برخی از روایات اشاراتی به این نظر هست، چنان که وارد شده است که بسم اللّه الرّحمن الرّحیم به اسم اعظم نزدیک تر از سفیدی چشم به سیاهی آن است و نیز آمده است که در آیه الکرسی و اوّل سوره آل عمران، حروف اسم اعظم پخش شده است و یا در میان حروف سوره حمد موجود است و امام آن حروف را می شناسد و آنها را ترکیب می کند و دعای او مستجاب می شود. و همچنین معروف است که آصف بن برخیا وزیر سلیمان نبی، از اسم اعظم اطلاع داشت و آن را بر زبان آورد و توانست تخت ملکه سبا را در کمتر از یک چشم به هم زدن، نزد سلیمان بیاورد و نیز وارد شده است که اسم اعظم هفتاد و سه حرف است، خدا هفتاد و دو حرف آن را به پیامبران آموخته، ولی یکی را برای خود برگزیده است. ولی بحثهای علمی این نظر را رد می کند، زیرا در جهان هر پدیده ای برای خود علت ویژه ای دارد و ضعف و قوتِ معلول بستگی به کیفیت علت از نظر قوه و ضعف دارد;هرگاه اسم اعظم از قبیل الفاظ باشد، سرانجام از دو حالت بیرون نیست، اگر تلفظ شود از مقوله کیفیت مسموع و اگر تصور شود از مقوله امور ذهنی خواهد بود، و در هر دو صورت چگونه می توان گفت: کیف مسموع و یا صورت خیالی یک شیئ دارای چنین قوه و قدرتی است که در جهان

تحولی ایجاد می کند، درحالی که خود اسم اعظم بنابر این فرض، معلول نفس و ذهن انسان است. بنابراین اگر اسمای الهی ــ اعم از اسم وسیع و عام، یا اسم خاص ــ تأثیری در آفرینش دارند، به خاطر واقعیتهای آنها است، نه به خاطر الفاظی که از آنها حکایت می کند و نه به خاطر معانی بی اثری که از آنها در ذهن پدید می آید; طبعاً باید گفت مؤثر در هر چیز خدا است. از آن نظر که واقعیت این اسما را دارد، نه لفظ مسموع مؤثر بوده و نه مفاهیم محض. از طرف دیگر خدا نوید می دهد که من دعای دعوت کنندگان را اجابت می کنم و می فرماید:(...أُجیبُ دعوةَ الدّاعِ إِذا دَعان...) (بقره/۱۸۶)، ولی مقصود آیه هر نوع دعا نیست، ولو دعایی که هنوز از اسباب طبیعی منقطع نشده و توجه کامل به خدا تحقق نیافته است، بلکه ناظر به کسی است که از هر سببی چشم بپوشد و فقط به پروردگار خود توجه کند; در این صورت با حقیقت اسمی که با درخواست او کاملاً مناسب است، ارتباط پیدا می کند و واقعیت، اثر خود را می گذارد و دعای او مستجاب می شود و این است معنی خواندن با اسم، هرگاه او با اسمی که ارتباط برقرار کرده، اسم اعظم باشد، همه چیز از او اطاعت می کند و دعای او مستجاب می شود. این که می گویند خدا اسم اعظم را به برخی از پیامبران آموزش داده، مقصود این است که راه انقطاع از غیر خدا و توجه به خدا را به روی آنان باز کرده که در همه جا با و اقعیت این اسم، ارتباط برقرار می کنند و دعای آنان مستجاب می شود. بنابر این روایات را باید چنین تفسیر کرد و اسمای لفظی و صور ذهنی را، اسم اسم نامید».(۱)

۱- [۱] محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج۸، ص ۳۷۰ــ ۳۷۱.

۶. عینیت صفات با ذات

در گذشته این مسئله را به نوعی مطرح کردیم، آن جا که بساطت ذات را با کثرت اسما هماهنگ نمودیم ویادآور شدیم که این مسئله صورت دیگری دارد و آن مسئله عینیت صفات خدا با ذات او است و در حقیقت دو مسئله، دو رویه از یک سکه است. و لذا در این جا به اختصار برگزار می کنیم. و فقط به ذکر جمله هایی از امیر مؤمنان (علیه السلام) اکتفا میورزیم، آن حضرت در یکی از خطبه های خود می فرماید: ۱. «کمال توحیده، الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه، لشهاده کلِّ صفه أنّها غیر الموصوف، وشهاده کلّ موصوف أنّه غیر الصفه، فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثنّاه، و من ثنّاه فقد جزّاه، و من جزّأه فقد جهله».(۱) کمال یگانگی خدا، پیراسته ساختن او از هر نوع شرک و تعدد است،(اخلاص)و کمال چنین اخلاص، در نفی صفات زاید از ذات او است; زیرا هرگاه برای خدا، ذات و صفتی باشد، صفت دلالت بر جدایی صفت از موصوف دارد و موصوف دلیل بر مغایرت با صفت است; سرانجام چنین توصیف مقارن شمردن صفت با ذات، و نتیجه آن تعدد و نتیجه تعدد، اعتقاد به داشتن جزء است که اعتقادی جاهلانه است.

۱- [۱] نهج البلاغه، خطبه ۱.

۲. «ولاـ تناله التجزئه والتبعیض»: تجزیه و تبعیض به خـدا راه نـدارد.(۱) وبایـد امیر مؤمنان (علیه السـلام) را شـکافنده این راه و بیانگر این نوع معارف توحیدی دانست. براهین عینیت صفات با ذات در کتابهای کلامی آمده است و ما به دو برهان آن اشاره می کنیم: ۱. نتیجه زیـادی صـفات بر ذات، ترکیب آن، از دو جزء، و ترکیب، نشانه نیاز مرکب به هر یک از اجزاء است و نیاز همراه با امکان است و به طور قطع، ممکن نمی توانـد واجب باشـد. و به تعبیر روشـنتر خدای مرکب از دو جزء، در وجود خود به هر یـک از دو جزء خود نیازمنـد است، یعنی هیـچ یـک از آن دو جزء، به تنهـایی خـدا نیست، بلکه از ترکیب آن دو، خـدا تحقّق می پـذیرد. بنـابر این خـدا در تحقق خود به غیرخود محتاج است. ۲. لازمه زیادت صـفات بر ذات، اعتقاد به تعـدد قدیم است و بـا ادله توحیـد سازگار نیست، اگر مسـیحیان در سایه قول به تثلیث، گرفتار قول به قـدمای سه گانه شـده انـد، قائلان به زیادت صـفات برذات، گرفتار قدمای هشـتگانه خواهند بود و سـخن گذشته امیر مؤمنان (علیه السلام)می تواند ناظر به هر یک از این دو برهـان باشـد; زیرا امـام نـتیجه گرفت که لاـزمه زیـادت صـفات بر ذات، تجزیه و ترکیب ذات از دوجزء است، و نیز فرمود:«مَنْ ثنّاه فقد جزّاه»، و مسـلماً تجزیه هم نشانه امکان و هم نشانه تعدد قدما است. کسانی که صـفات او را زیاد بر ذات او می دانند، با ظهور الفاظ عالم و قادر استدلال می کنند; زیرا این الفاظ بر کسی گفته می شود که دارای ذات

۱- [۱] همان مدرک، خطبه ۸۴.

وعلم یا قـدرت باشد، نه این که ذات او خود علم و قدرت باشد.(۱) البته باید توجه نمود عقیده چیزی است و ظواهر این الفاظ چیز دیگر، شکی نیست که از این الفاظ همان تبادر می کند که آنها می گویند، ولی برهان عقلی ما را به مصداق برتر و بالاتر هدایت می کند و آن این که خدا ذاتی است که صفت او عین خود او است، از نظر ادب عربی این نوع کلمات حاکی از تعدد است، ولی براهین مافوق آن را ثابت می کنـد. تا این جا بحثهای عمومی درباره اسـما و صـفات خدا پایان یافت، ولی دو بحث دیگر باقی ماند که با بیان آن می توان به بحثهای مقدماتی خاتمه داد. ۱. آیا اراده وتکلم از صفات ذاتند یا از صفات فعل؟ ۲. صفـات خـبری را چگونه بر خـدا حمـل کنیم و بگوییم خـدا دارای دست و قـدم و وجه است، و این مسـئله در گذشـته موجب جنجال میان متکلمان و اهل حدیث بوده است; نخست در باره اراده سخن می گوییم.

۱- [۱] ابو الحسن اشعری، اللمع، ص ۳۰(با تصرف مختصر).

۷. خدای مرید

اشاره

در این که خدا، موجود مرید است، سخنی در آن نیست، بلکه سخن در تفسیر و واقعیت آن است به گونه ای که با حفظ مرید بودن، تالی فاسدی بر آن مترتب نشود در تفسیر اراده در خدا چهار قول است که بعداً از نظر شریف می گذرند. اراده و کراهت دو کیفیت نفسانی است که نفس هر دو را بدون واسطه، پذیرا است و در درک هر دو، به هیچ سبب و واسطه ای نیاز ندارد و بسان درد و الم و لذت است که نزد نفس حاضر بوده و در درک آن دو، به واسطه ای نیازمند نمی باشد؛ و به عبارت دیگر: آگاهی انسان از این نوع کیفیات، آگاهی حضوری است نه حصولی. در این که جریان در اراده چنین است سخنی نیست، سخن درباره واقعیت اراده است و متکلمان وحکیمان درباره ماهیت آن سخنان گوناگونی دارند که جرجانی (۱)در شرح خود آنها را آورده و ما به اصول نظریات در مورد اراده اشاره می کنیم.

الف. اعتقاد به سود و زیان

اراده در مکتب اعتزال، اعتقاد به سود و کراهت، اعتقاد به زیان است، زیرا نسبت قدرت و توان انسان به هر یک از دو طرف فعل، یکسان می باشد؛

۱- [۱] شرح مواقف، ج۸، ص ۸۱_۸۲.

آنچه که قدرت را به یکی از این دو سو متوجه می سازد، همان عقیده به نفع یا زیان آن است، پس اراده و کراهت همان اعتقاد به سود و زیان می باشد. این نظر خالی از سستی نیست، زیرا یک چنین تفسیری از اراده و کراهت، تفسیر به مبادی آنهاست؛ زیرا اراده در نفس، پس از اعتقاد به سودمند بودن مراد تحقق می یابد، در این صورت، این تفسیر مبین حقیقت اراده نیست، بلکه تفسیر به بعضی مقدمات آن است، همچنین است واقعیت در مورد کراهت.

ب. اراده، شوق نفسانی است

گاهی اراده به شوق نفسانی تفسیر می شود، اشتیاقی که برای انسان از اعتقاد به نفع و هماهنگی مراد با برخی قوای نفسانی، دست می دهد. ولی تفسیر اراده به شوق بسیار نیز تفسیر نارسا است، زیرا گاهی اراده در نفس انسان بدون شوق پدید می آید. آن جا که داروی تلخی را از روی ناچاری می خورد، و از طرف دیگر گاهی شوق طبیعی نسبت به مراد رخ می دهد؛ مانند انسان پرهیزگار نسبت به محرّمات، ولی اراده تحقق نمی پذیرد. بنابر این میان اراده و شوق از نسب چهارگانه عموم و خصوص من وجه است.

ج. اراده، عزم و جزم نفسانی است

در نظر گروهی از محققان، اراده یک نوع حالت نفسانی است که میان علم جازم و فعل، تحقق می پذیرد و از آن، گاهی به عزم و قصد و احیاناً به تصمیم تعبیر می کنند، عزم در انسان نه از مقوله شوق است و نه از مقوله علم، بلکه عزم در انسان، نوع حالت قاطعیت نسبت به فعل است، در این صورت حقیقت آن مانند دیگر امور وجدانی قابل درک است، ولی قابل توصیف و تبیین نیست.

فرض کنیـد قهرمانی می خواهد به قلّه کوهی صـعود کند، در این مورد افکار گوناگونی به او روی می آورد و او آنها را یکی پس از دیگری، کنار میزند و صعود به کوه را با خواسته های درونی خود ملایم می یابد، آن گاه پس از تهیه لوازم انجام کار، در خود نوعی تجزّم و قـاطعیت می یابـد که به دنبالش حرکت آغاز می شود، این حالت همان اراده است که از آن می توان با الفاظ مختلف تعبیر کرد. روی این تحلیل، واقعیت اراده عکس العمل یک رشته تصورات و تصدیقات درونی است و انسان در سایه اراده، از نقص به کمال و از فقـدان به وجدان می رسد، و تدریجی و نوظهوری آن در صورتی تجلی بیشتری می کند که مراد نیز امر تدریجی باشد.

اراده، رمز اختیار است

دربـاره اختیـاری و اضـطراری بودن خود اراده، بحثهـایی انجـام گرفته که از قلمرو بحث مـا بیرون است; چیزی که لازم اسـت بـدانیم این است که فاعل فاقـد اراده، فاقـد اختیار نیز می باشـد. از این جهت می گوییم مرید بودن رمز مختار بودن است. و به عبارت دیگر: یک فاعل می تواند به صورتهای مختلف کار انجام دهد. ۱. از فعل خود آگاه نباشد. ۲. از فعل خود آگاه باشد، امّا فاقد اراده باشد. ۳. از فعل خود آگاه باشـد و از روی اراده انجام دهد، ولی عامل خارجی او را بر چنین اراده ای ملزم سازد. مثل این که انسان از طریق تهدید، کاری را صورت دهد.

۴. فاعـل نسـبت به فعـل خود عـالم و مریـد و راضـی بوده و مکره نباشـد. در سه فرض نخست فاعـل، فاقـد اختیار است و فاعل مختـار، تنهـا همان قسم چهارم است. تا این جا واقعیت اراده انسان به گونه ای روشن گردیـد، اکنون وقت آن است که درباره اراده خدا از نظر این که صفت ذات است یا صفت فعل، به بحث و گفتگو بپردازیم.

آیا اراده خدا صفت ذات است یا صفت فعل؟

از بحثهای دیرینه در میان علمای کلام، مسـئله اراده خدا است; گروهی آن را صفت ذات دانسته و گروهی دیگر صفت فعل و هرکـدام برای خود دلیل و برهانی دارنـد. از آن جا که اراده رمز اختیار است و فاعل فاقـد اراده، فاعل مضـطر خواهد بود، نمی توان ذات خدا را فاقد اراده تصور کرد و اراده او را فعل او دانست; ولی در مقابل این برهان، مشـکلاتی در ذاتی بودن صـفت اراده هست، تـا آنهـا حـل نشـود نمی تـوان آن را صـفت ذات دانست; اگر گروه عظیمی از دانشـمندان آن را وصف فعـل می دانند; به خاطر مشکلاتی است که در این راه هست، و هر یک از آنها کوه آسا مانع از اندیشیدن صفت ذات بودن اراده است، اینک به بیان دلایل چهارگانه آنان می پردازیم.

اشکال نخست: اراده یک امر تدریجی است

اشاره

اراده به صورت امر تـدریجی در وجود مریـد پدید می آید، از این جهت نمی توان آن را صـفت ذات خدا دانست و تقریر این سخن در بحثهای پیشین گذشت و باید این مشکل را بزرگ ترین مانع در صفت ذات بودن اراده دانست; از این جهت کسانی که اراده را صـفت ذات می داننـد، برای رهـایی از این اشـکال کوشـش کرده انـد که آن را به گونه ای دیگر تفسـیر کننـد که مستلزم حدوث و

تدریج نباشد و اینک پاسخها از این اشکال به طور گذرا مطرح می شوند.

۱. اراده در خدا به معنی علم به اصلح است

تدریجی بودن اراده سبب شده است که قائلان به ذاتی بودن صفت اراده، آن را به صفت علم برگردانیده و بگویند اراده خدا همان علم او به نظام اصلح و اکمل است، صدر المتألهین می گوید: «معنی این که خدا مرید است، این است که او از ذات خود آگاه است و از علم به ذات، علم به نظام خیر، برخیزد و می داند که این نظام چگونه به صورت قطعی تحقق می پذیرد».(۱) او این سخن را در جاهای مختلف از کتاب اسفار (۲) آورده، و حکیم سبزواری (۳) نیز آن را در شرح الاسماء الحسنی پذیرفته است. این نظریه هر چند در میان متأخرین از شهرت به سزایی برخوردار است و حتی مرحوم محقّق خراسانی در بحث اتحاد طلب و اراده بر این نظر صحه نهاده است(۴) ولی یک چنین تفسیری از اراده، در واقع انکار اراده است؛ شکی نیست که خدا به نظام اکمل علم دارد، ولی حقیقت آگاهی غیر از واقعیت اراده است. هرگاه اراده را به علم تفسیر کنیم، درحقیقت آن را انکار کرده ایم، و اگر فاعل مرید را، اکمل از غیر مرید بدانیم، در این تفسیر، خدا به صورت فاعل غیر اکمل جلوه داده شده است؛ از این جهت در روایات ائمه اهل بیت، علم و مشیت دو صفت مختلف به شمار آمده اند، بکیر بن اعین می گوید به امام صادق (علیه السلام) گفتم:«علمه و مشیئته مختلفتان أو متفقتان؟» فقال (علیه السلام): «العلم

۱- [۱] صدر المتألهین، اسفار، ج۶، ص ۳۱۶.

۲- [۲] همان مدرک، ص ۳۳۱.

۳- [۳] حکیم سبزواری، شرح الاسماء الحسنی، ص ۴۲.

۴- [۴] محقق خراسانی، کفایه الأُصول، ج۱، بحث أوامر فصل دوم مبحث اتحاد طلب و اراده.

لیس هو المشیئه، ألا تری انّک تقول سأفعل کذا إن شاء اللّه ولا یقول سأفعل کذا إن علم اللّه».(۱) فرزند اعین می گوید به امام صادق (علیه السلام) گفتم: علم و مشیت خدا مختلف است یا متعدد، او در پاسخ فرمود: «علم و اراده دو تا است به گواه این که تو می گویی: این کار را انجام می دهم اگر خدا بخواهد و نمی گویی اگر خدا بداند». گذشته از این بیان، یکسان تصور کردن علم و اراده با واقعیت آنها سازگار نیست، علم نسبت به دو طرف قضیه حالت یکسانی دارد; در حالی که اراده به یکی از دو طرف فعل حتمیت می بخشد. و به دیگر سخن علم از مبادی بعیده اراده است، و اراده از مبادی قریبه فعل است، چگونه می توان این دو را یکسان شمرد. آری گاهی علم مبدأ فعل می شود، چنان که در فاعل بالعنایه جریان چنین است; مثلاً آن گاه که انسان بر بالای کوهی قرار گیرد و زیر پای خود را به صورت دره بس عمیق بیندیشد، اگر حائلی در مقابل او نباشد، اندیشیدن سقوط همان لحظه، و سقوط در عمق دره در لحظه بعد، اگر در علم این مورد خاص سبب تحقق فعل می گردد، سبب نمی شود که آن را با اراده که آن نیز چنین ویژگی دارد، یکسان بشماریم. زیرا شرکت در نتیجه، موجب وحدت واقعیت دو سبب نمی شود.

۲. اراده ابتهاج به فعل

ذات اقدس خدا مجمع همه کمالات است، وعلم به چنین کمالاتی مایه ابتهاج می باشد; خدا در مرحله ذات، نسبت به

ص : ۹۰

۱- [۱] کلینی، کافی، ج۱، ص ۱۰۹، باب الاراده.

ذات خود مبتهج است و از آن جا که ذات سرچشمه فعل است، به فعل خویش نیز مبتهج می باشد; چنان که گفته اند:«من أحبّ شیئاً أحبّ آثاره ولوازمه»، بنابر این محبت نسبت به فعل، اراده در مقام فعل است و ابتهاج در مقام ذات، اراده در مقام ذات می باشد، در این صورت برای اراده دو مرتبه است، یکی صفت ذات، و دیگری صفت فعل. این (۱)نظریه مانند نظریه پیشین مشکلی را حل نمی کند، زیرا حقیقت اراده غیر از حقیقت ابتهاج و رضا است و تفسیر اراده به آن دو، انکار واقعیت اراده در خدا است. خلاصه با کافی نبودن دو پاسخ یاد شده اشکال بار دیگر جلوه می کند و آن این که: اگر اراده را صفت ذات بدانیم، مشکل تدریج پیش می آید و اگر صفت ذات ندانیم، او را فاعل غیر مرید خواهیم دانست که خود نقص است.

۳. اراده اعمال قدرت است

برخی دیگر در مقابل این اشکال خضوع کرده و آن را پذیرفته اند و اراده را صفت فعل می دانند و آن را به اعمال قدرت تفسیر کرده و می گویند: ما برای اراده خدا چیزی جز اعمال قدرت تصور نمی کنیم، از آن جا که سلطه خدا تمام و کمال است و نقص درآن راه ندارد، خواسته او بدون توقف بر مقدمه ای تحقق می پذیرد. چنان که می فرماید: (إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون). (یس/۸۲) «فرمان او این است هرگاه تحقق چیزی را بخواهد، به او می گوید باش آن نیز موجود می شود». باید توجه نمود چیزی که ما را به صفت ذات بودن اراده سوق می دهد، این است که فاعل مرید کامل تر از فاعل غیر مرید است. در این پاسخ که

۱- [۱] حکیم سبزواری شرح منظومه، ص ۱۸۰، وی می گوید: رضاؤه بالذات، بالفعل رضا و ذا الرضا، إراده لمن قضا

اراده، صـفت فعل گرفته شـده، به مطلب یاد شـده توجه نشـده است، زیرا اکنون سؤال می شود آیا اعمال قدرت و سـلطه، فعل اختیـاری است یـا اضـطراری؟ صورت دوم نقص و بر خـدا محـال است، زیرا در چنین صورت فاعـل مضـطر خواهـد بود، طبعاً صورت نخست متعین است، در این جـا این سؤال مطرح می شود که ملاـک اختیـاری بودن اعمـال سـلطه چیست؟هرگاه اراده پیشین در ذات است، مشکل تدریجی بودن اراده را چگونه حل کنیم؟ و اگر نیست، اعمال قدرت حالت اضطراری به خود می گیرد. با توجه به این اشکال، می توان پاسخ یاد شده را به نحو دیگر پرورش داد، مشکل تدریجی بودن اراده را در قلمرو ذاتی بودن صفت اراده حل نماید، و شاید هم مقصود گوینده پاسخ سوم همان است که هم اکنون به تحریر آن می پردازیم.

پاسخی قاطع در مورد اشکال نخست

در فلسـفه اسـلامی ثابت شده است که در اجرای صـفات کمال بر خدا، باید از جنبه های نقص وامکانی آن چشم پوشید و لبّو مغز صـفات را به خدا حمل نمود; مثلاً علم در انسان کیف نفسانی است و در توصـیف خدا باید از این حیث چشم پوشید و به اصـطلاح، علم را از کیف بودن تجریـد کرد و به واقعیت آن که همان کشف است، اکتفا نمود. علم در انسان علاوه بر این که کیف نفسانی است، دارای خصوصـیت حـدوث و امکان است و باید در حمل آن بر خدا از این ویژگی نیز تجرید کرد. بر این اساس باید گفت اراده نیز وصف کمال است و فاعل مرید، برتر از فاعل مضطر است; ولی اراده انسانی دارای ویژگی است که جنبه نقص آن به شمار می رود و آن خصوصیت تدریج و حدوث است; از این جهت نمی توان اراده را با این اوصاف بر خدا حمل نمود، ولی نقطه کمال اراده این

است که رمز اختیـار و نشانه تسـلط فاعل بر فعل است; زیرا فاعل در سایه آن، فعل را با کمال اختیار وآزادی انجام می دهـد و در گزینش خود مقهور نمی باشـد; در این موقع در توصـیف خـدا به اراده باید به ویژگی کمال اراده، اکتفا کرد و آن این که خدا را فاعل مختار دانست که در سـلطنت خود مقهورِ غیر نبوده و در اعمال قدرت مجبور نمی باشد، اگر اراده را چنین تفسـیر کنیم، خـدا کمال اراده را به نحو اتم و اکمل دارا است و از نقایص آن منزه بوده و کمال آن را دارا می باشد. زیرا کمال اراده در حـدوث و خروج از قوه به فعل نیست، بلکه در این است که صاحب آن، مالک کار خود می باشـد و زمام فعل را به دست دارد و خدا این کمال را به نحو اکمل دارا می باشد، او فاعل مختار و غیر مقهور است چنان که می فرماید:(...وَ اللّهُ غالِبٌ عَلی أَمْرِهِ...)(یوسف/۲۱). البته تصور نشود که تفسیر اراده به این نحوه، تفسیر به یک وصف سلبی است و آن این که خدا مغلوب و مکره نیست، و این نظر از نجار نقل شده است(۱)، بلکه اختیار واقعیتی است در ذات خدا و اگر از آن به وصف سلبی تعبیر می شود به خـاطر سـهولت در تعـبیر است، چنـان که ازعلم به عـدم جهـل و از قـدرت به عـدم عجز، تعبیر می کنیم و این تعـبیرها واقعیت آنهـا را تغییر نمی دهـد. از این بیـان روشن می شـود که اراده به معنی اختیـار، صـفت ذات بوده و حق تعـالی آن را در مرتبه ذات واجد است.و اختیار در مقام ذات در مقام اعمال قدرت تجلی می کند، نه این که واقعیت آن منحصـر به مقام ظهور است. ممکن است گفته شود اشـکالی که به دو تفسـیر قبلی تعلق گرفت، به این تفسیر نیزمتوجه است; زیرا گفته شد که تفسیر اراده به علم به اصلح یا به ابتهاج

۱- [۱] علامه حلّی، کشف المراد، ص ۱۷۷.

نفسـانی نفی اراده است. در این جا می توان گفت: تفسـیر اراده به اختیار ذاتی غیر از واقعیت اراده است که به معنی تصـمیم و جزم به هنگـام عمـل تفسـیر می شود. پاسـخ این اشـکال روشن است و آن این که این ضـابطه منحصـر به اراده نیست، بلکه در حمل تمام صـفات خـدا بایـد این راه را بپیماییم، یعنی نقایص را حذف کرده و کمال آن را بگیریم؛ مثلاً در باره حیات جریان چنین است، زیرا ما حیات را در نبات، به دفع وجـذب و تولیـد مثل، و در حیوان به حس و حرکت و در انسان علاوه بر این، به تعقـل و تفکر تفسـیر می کنیم. در حـالی که حیـات به این معنـا قابل حمل بر خـدا نیست. بنابر این تفسـیر حیات به این نحو در علوم طبیعی مانع از آن نیست که خدا را حی و زنده بنامیم، لکن حیات او یک حیات تصـعید یافته است که در تفسـیر آن، لبّ را می گیریم و قشـر را رها می کنیم و می گوییم خدا زنده است، یعنی درّاک و فعّال است و از اجتماع علم و قدرت در ذات، حیات را اسـتنتاج می کنیم؛ زیرا کمالِ جذب و دفع یا حس و حرکت یا تعقل و تفکر، در فعل همراه با ادراک متحقّق است. و به دیگر سـخن: هرگـاه نـتیجه حیـات برای موجودی بـدون مبـادی آن حاصـل شـد، می توانیم آن را حی و زنـده بخوانیم و به اصطلاح علمای کلام نتیجه را اخذ کرده و مقدمات را رها می کنیم.(۱) همچنان که در حمل حیات بر خدا، حذف مقدمات و اخـذ به نتیجه مانع از توصـیف خـدا به حیات نیست؛ همچنین حذف مقدمات در اراده و اخذ نتیجه که همان اختیار است، مانع از توصیف او به مرید بودن نمی باشد؛ مسلّماً چنین تفسیری از اراده ارتباطی به تفسیر اراده به علم یا ابتهاج ندارد، زیرا

۱- [۱] «خذ الغایات و اترک المبادئ»

در دو تفسیر پیشین(اراده مساوی با علم و ابتهاج) از اراده اثری نیست، در حالی که در این تفسیر خاصیت اراده کاملاً محفوظ است. خلاصه سخن این که چیزی که برای فاعل مایه کمال است، اختیار است و خدا این کمال را بالذات واجد است و برای تحقق آن در ذات نیازی به وجود اراده حادث در ذات نیست. و شما درمقام بیان صفات ذاتی خدا می توانید به جای مرید بگویید مختار است، همچنان که می توانید بگویید مرید است، ولی با حذف نقایص، به نحوی که در صفت حیات و علم بیان گردید. آری در موجودات امکانی، راه استکشاف اختیار در فاعل وجود اراده حادث است. و اراده انسان حاکی از اختیار در مقام ذات او است، ولی راه استکشاف آن در خدا، برهان عقلی است که بیان گردید. تا این جا با نخستین اشکال ذاتی بودن صفت اراده و پاسخهای آن آشناشدیم. هم اکنون به تحلیل دیگر اشکالات ذاتی بودن صفت اراده می پردازیم.

اشکال دوم: روایات، اراده را صفت فعل می داند

اشاره

پیشوایان معصوم اراده را صفت فعل می دانند و آن را به ایجاد تفسیر می کنند و در ردیف خالقیت و رازقیت قرار می دهند. شیخ مفید می گوید:«اراده خدا، فعل او است و اراده فعل،همان آفرینش گری او می باشد و روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بر این معنا وارد شده و این مذهب امامیه است، مگر برخی از متأخرین آنان و این فرد در رأی خود از قدما جدا شده است».(۱) اینک برخی از این روایات را متذکر می شویم:

۱- [۱] شیخ مفید، أوائل المقالات، ص ۱۹.

۱. کلینی به سند صحیح از صفوان بن یحیی نقل می کند که از ابو الحسن(امام هفتم) سؤال کردم که اراده را در خدا و در مخلوق برای من تفسیر کند، فرمود: «اما اراده در مخلوق امر درونی است که پس از آن، فعل متحقّق می شود، امّا اراده خدا فقط احداث (ایجاد) او است، زیرا در خدا نظر و اندیشیدن آن گاه قصد و تصمیم به یک طرف وجود ندارد، این صفات از خدا منتفی است وهمگی از صفات مخلوق(انسان) است، اراده خدا ایجاد او است، او می گوید: «باش» آن هم محقق می شود، بدون این که لفظی درکار باشد و نطقی انجام گیرد و بدون این که بیندیشد و تفکر کند. اراده او فاقد هر کیفیت و چگونگی است، چون برای خدا کیفیت و چگونگی معقول نیست».(۱) ۲. حسن بن عبد الرحمان حمانی از امام کاظم (علیه السلام) نقل می کند که فرمود:«اشیا به مشیت و اراده خدا صورت می پذیرد، بدون این که سخنی بگویند و یا در درون ترددی باشد».(۲) باز در این مورد روایاتی است که درکافی و احتجاج طبرسی وارد شده اند.(۳)

تحلیل این روایات

این روایات گواه بر نفی ذاتی بودن صفت اراده به نحو مطلق نیست بلکه

۱- [۱] «الإراده من الخلق الضمیر، یبدو لهم بعد ذلک من الفعل، وأمّا من اللّه تعالی فإرادته احداثه لا غیر ذلک، لانّه لا یُروِّی ولا یَهمُّ ولا یتفکر، وهذه الصفات منفیه عنه، وهی صفات الخلق، فإراده اللّه الفعل لا غیر ذلک، یقول له کن فیکون، بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همه ولا تفکر ولا کیف لذلک، کما انّه کیف له» کلینی، کافی، ج۱، باب اراده، حدیث۳; برقی، محاسن، ص۲۴۴.

۲- [۲] «إنّما تکون الأشیاء بإرادته و مشیئته من غیر کلام ولا تردد فی نفس ولا نطق» همان مدرک، باب النهی عن الجسم والصوره، حدیث ۶.

۳- [۳] ر.ک: کافی، ج۱، باب الحرکه والانتقال، حدیث ۱، و احتجاج، ج۲، ص ۱۵۶.

این روایـات صـریحاً یـادآور می شونـد که اراده متصور در بـاره انسان، در مورد خـدا فعل او است; ولی هرگز این روایات در صدد سـلب ذاتی بودن اراده به معنای مناسب با ساحت خدا نیست. به عبارت دیگر، امام در صدد سـلب اراده امکانی است که صورت روشن آن در انسـان است، زیرا اراده انسانی با تردد و تفکر و قصـد آغاز می شود، آن گاه به صورت پدیـده ظاهر می گردد. طبعاً چنین اراده ای به ذات خـدا راه نـدارد، زیرا لازمه تدریجی بودن اراده، حدوث است; ذات او بالاتر از آن است که مرکز حوادث شود. خلاـصه در این جـا بایـد میـان دو نوع اراده فرق گـذارد، اراده موجود در انسـان و حیوان که شایسـته مقام ربوبی نیست.اراده منزه از این نقـایص که می توانـد برای خـدا نیز صـفتی از صـفات ذات باشـد. امـام در صـدد نفی معنی اول اسـت، نـه معنی دوم و اگر امـام به نفی معنی اول اکتفـا کرده و از معنی دوم که منـاسب ذات اقـدس او است، سـخنی نگفته به خاطر رعایت نوع مردم بوده است; چه بسا شـنیدن ذاتی بودن صفت اراده، در ذهن آنان افکار غیر صحیحی را پدید می آورد. بنابر این اراده هم می تواند صـفت ذات باشد و هم صـفت فعل، امام قسم دوم را بیان کرده و از بیان قسم نخست به خاطر حال مسـتمعان، خودداری نموده، البته معنـای این جمله این نیست که صـفوان بن یحیی دارای چنین قـابلیت و شایسـتگی نبود، بلکه چون مسـتمع منحصر به او نبود و قهراً گفتار حضرت در میان شیعیان پخش می شد، اگر در عبارت امام اشاره ای به ذاتی بودن اراده بود، قهراً همان اراده امکانی به ذهن آنان خطور می نمود و مسـلماً در ذهن این گونه از افراد سرانجام خوبی نداشت. امیر مؤمنان (علیه السلام) از بحث در قدر نهی می کرد و می فرمود: «طریق مظلم

فلاـ تسلکوه وبحر عمیق فلا تلجوه، و سرّ اللّه فلا تتکلفوه»(۱): راه تاریکی است آن را نپیمایید، دریای عمیقی است وارد آن نشوید، راز خدا است خود را در فهم آن به زحمت نیندازید. ولی درعین حال خود حضرت در مواقعی درباره قضا و قدر، بحث نموده است.(۲) خلاصه در اذهان راویان آن زمان، اراده جز از طریق تصور و تردد، تصدیق و آن گاه جزم تفسیر نمی شد، از این جهت امام به ذاتی بودن صفت اراده، اشاره ای ننمود و اراده را به فعل و ایجاد تفسیر کرد تا از این نوع تفکر جلوگیری کند. در این جا وجه دیگری برای اصرار بر صفت فعل بودن اراده هست و آن این که اراده در انسان جدا از مراد نیست، و اگر اراده در خدا، صفت ذات معرفی می شد، چه بسا اذهان ساده از آن، قدیم بودن جهان را نتیجه می گرفتند و به خاطر پرهیز از چنین تفکر نادرست اراده در روایات، به ایجاد و احداث تفسیر شده است، و برخی از احادیث می تواند مؤید این وجه باشد. ۱. محمد بن مسلم می گوید امام صادق (علیه السلام) فرمود: «المشیئه محدثه».(۳) ۲. عاصم بن حمید می گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم:«لم یزل اللّه مریداً؟»: آیا خدا پیوسته مرید بود؟ امام پاسخ داد: «انّ المرید لا یکون إلّا المراد معه، بل لم یزل عالماً قادراً ثمّ أراد»(۴): مرید کسی است که مراد با او باشد، خدا پیوسته دانا و توانا بود، آن گاه اراده کرد.

۱- [۱] نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۲۸۷.

۲- [۲] نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۷۸.

۳- [۳] صدوق، توحید، ص ۳۳۸، ۱۴۶.

۴- [۴] صدوق، توحید، ص ۳۳۸، ۱۴۶.

۳. سلیمان جعفری از امام هشتم (علیه السلام) نقل می کند که به او فرمود:«مشیت و اراده از صفات افعال است آن کس که می اندیشد خدا پیوسته مرید و خواستار بود او موحد نیست». اجمال (۱)سخن این که سؤال کنندگان در این روایات از اراده ای سؤال می کردند که به عزم به فعل تفسیر می شود، و مسلماً چنین تفسیری از اراده جدا از مراد نخواهد بود و اگر امام می فرمود: صفت ذات است، به دنبال آن، قدیم بودن جهان در ذهن آنان وارد می شد که دفع آن به این زودیها امکان پذیرنبود از این جهت برای سوزندان ریشه تمام شبهات می فرماید: اراده خدا ایجاد او است.

اشکال سوم: اراده قابل نفی و اثبات است

سومین اشکال در راه صفت ذاتی شمردن اراده این است که صفت ذاتی چیزی است که پیوسته از نظر نسبت یکنواخت می باشد و نفی و اثبات نمی پذیرد. و هرچه که نفی و اثبات پذیر شد از صفات فعل است، مانند: عطا می کند و عطا نمی کند و اراده نیز مانند عطا نفی پذیر است، چنان که می فرماید:(... یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَوَ لا یُریدُ بِکُمُ الْعُسْر)... (بقره/۱۸۵). پاسخ این استدلال روشن است، اراده ای که به آن نفی واثبات وارد می شود، همان اراده در مقام فعل است به معنی ایجاد، ولی اراده به معنی اختیار که کمال اراده است، نفی و اثبات نمی پذیرد. صدر المتألهین از این اشکال پاسخ دیگری گفته است: و آن این که آنچه که نفی و اثبات می پذیرد، اراده عددیه جزئیه است، و مسلماً چنین اراده صفت فعل می باشد. و امّا اصل اراده بسیط حق و این که خدا فاعل مرید

۱- [۱] صدوق، توحید، ص ۳۳۶.

است و کار خود را از روی اضطرار و ایجاب انجام نمی دهد، قابل سلب نبوده و نفی پذیر نمی باشد. منشأ اشکال خلط میان اراده بسیطه که تعدد و تکرر بر نمی دارد و اراده جزئیه است که تعدد و تکرر می پذیرد و نفی واثبات بر دومی وارد می شود.(۱) اشکال چهارم: صفت ذات بودن، مستلزم قدم عالم است هرگاه اراده را صفت ذات بدانیم،به حکم این که ذات قدیم است و اراده از مراد جدا نمی شود، طبعاً عالم که مراد است قدیم خواهد بود. در پاسخ این اشکال یادآور می شویم که: اوّلاً این اشکال تنها متوجه کسانی نیست که اراده را به معنی واقعی صفت ذات می گیرند، بلکه کسانی که اراده را به علم به اصلح تفسیر می کنند و علم او نیز صفت ذات است با چنین اشکال روبرو هستند، زیرا فرض این است که علم به اصلح علت تام برای وجود معلوم است وعلم قدیم که فاعل تام است، مستلزم قدمت معلوم می باشد. وثانیاً هرگاه اراده را به اختیار ذاتی و مختار بالذات بودن خدا تفسیر کنیم، اشکال یاد شده متوجه این نظریه نخواهد بود، زیرا اختیار ذاتی مستلزم قدیم بودن فعل نیست. وثالثاً این اشکال بر نظریه صدر المتألهین نیز وارد نیست، زیرا حقیقت اراده بسیطه و کیفیت اعمال آن برای ما روشن نیست، چه بسا ممکن است نتیجه اراده بسیطه، حدوث عالم باشد، زیرا آن اراده جزئی است که مراد از اراده جدا نمی شود.

ص : ۱۰۰

۱- [۱] صدر المتألهین، اسفار، ج۶، ص ۳۲۴.

۸. خدای متکلم

اشاره

قرآن از خدا به عنوان متکلم یاد می کند و می فرماید: (...وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسی تَكْليماً).(نساء/۱۶۴) «خدا با موسی سخن گفت». و در آیه دیگر نیز به سخن او با کلیم، متذکر می شود و می گوید: (وَ لَمّا جاءَ مُوسی لِمِيقاتِنا وَكَلَّمَه رَبّه...). (اعراف/۱۴۳) «آن گاه که موسی به میقات ما آمد، و پروردگار او با وی سخن گفت...». در برخی از آیات به شیوه های سه گانه سخن گفتن با پیامبران تصریح شده است واین شیوه ها عبارتند از: الف. سخن گفتن از طریق وحی که القای سخن در قلب و روح آنان است. ب. از پشت حجاب چنان که خدا با موسی از این طریق سخن گفت و موسی صدا را می شنید، ولی متکلم را نمی دید. ج. فرشته ای را بفرستد و پیام او را در اختیار آنان بگذارد، و هر سه شیوه از سخن گفتن خداوند در آیه زیر آمده است: (وَ ما كانَ لِبَشَر أَنْ يُكَلِّمهُ اللّهُ إِلاّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجاب أَوْ يُرسِلَ رَسُولاً

فُيوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنّه عليٌّ حَكيمٌ).(شوری/۵۱) «ممکن نیست که خدا با بشری سخن بگوید، مگر از سه طریق: یا از طریق وحی، یا از پشت پرده، یا فرشته ای را برای او بفرستد، تا به اذن خدا به او وحی کند; او است بلند مقام و حکیم». در این آیه به راه نخست با جمله (إِلاّ وَحْياً)، به راه دوم با جمله (مِنْ وَراءِ حِجاب) و به راه سوم با جمله:(أَوْيُرسِلَ رَسُولاً) اشاره کرده است. برخی از آیات حاکی از آن است که خدا از ورای حجاب با موسی سخن می گفت; چنان که می فرماید: (فَلَمّا أَتاها نُودیَ مِنْ شاطِئِ الواد الأَيْمَنِ فِی البُقْعَهِ المُبارَکَهِ مِنَ الشَّجَرَهِ أَنْ یا مُوسی إِنّی أَنَا اللّهُ رَبّ العالَمین).(قصص/۳۰) «هنگامی که موسی به نزدیک آن آتش آمد از جانب راست بیابان در سرزمین مبارک، از درخت، این ندا را شنید:ای موسی! من خدای رب العالمینم». و در برخی از آیات به نزول وحی به وسیله فرشته، تصریح شده است که می فرماید: (وإِنّه لَتَنْزِيلُ رَبِّ العالَمينَ* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمينُ* عَلی قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ المُنْذِرینَ)(شعراء/۱۹۲_۱۹۴) «این قرآن از جانب پروردگار جهانیان فرو فرستاده شده، روح الأمین آن را بر قلب تو فرود آورده تا از بیم دهندگان باشی». خلاصه وحی کننده خدا است و پیامبران با یکی از طرق وحی مطلع می شوند; اینها از مسلمات قرآن و علمای اسلام است، اختلاف در جای دیگر است و آن این که: آیا تکلم از صفات ذات خدا است یا از صفات فعل او است، در این جا نظریات گوناگونی از سوی متکلمان مطرح است که یادآور می شویم.

۱. متکلمان عدلیه

متکلمان عدلیه(معتزله و امامیه) کلام خدا را کیف مسموع می دانند که خدا آن را در موجودی می آفریند; قاضی عبد الجبار می گوید:«حقیقت کلام، حروف منظم و اصوات پیاپی است، همین طوری که خدا منعم است با دادن نعمت به دیگری، رازق است با دادن روزی به دیگران، متکلم است با ایجاد کلام در دیگران، و هرگز شرط فاعل این نیست که فعل قائم به ذات او باشد و در او حلول کند».(۱) سدید الدین شیخ محمود حمصی رازی (۲) در کتاب المنقذ من التقلید می گوید: «کلام خدا از جنس اصوات و حروف است و دلیل آن این است که خدا عرب را به لغت آنان خطاب کرده و رسول خدا هم با لغت آنان سخن گفته و خود جزء آنان بود; بنابر این باید کلام وارد در خطاب خدا به همان معنی حمل شود که آنها می فهمیدند، قرآن می فرماید: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّى يَسْمَعَ كَلامَ اللّهِ). (توبه/۶) «اگر یک نفر از مشرکان از تو پناه بخواهد به او پناه ده تا کلام خدا را بشنود». و نیز می فرماید: (...وَ كَلَّمَ اللّهُ مُوسى تَكليماً). (نساء/۱۶۴) «خدا با موسی سخن گفت، سخن گفتنی». وعرب از کلام جز آنچه که از دو حرف و بیشتر ترکیب یابد اراده نمی کند.

ص : ۱۰۳

۱- [۱] قاضی عبد الجبار، شرح اصول خمسه، ص ۵۲۸ و شرح مواقف، ج۸، ص ۴۹۵.

۲- [۲] وی از متکلمان شیعی در قرن ششم اسلامی است و کتاب ارزشمند او به نام المنقذ من التقلید در دو جلد چاپ شده است.

ممکن است گفته شود: اگر واقعاً کلام همان حروف و اصوات است، پس چگونه در محاورات عرفی گفته می شود در ضـمیر من کلامی است، یا شاعر می گوید: انّ الکلام لفی الفؤاد و إنّما *** جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً سـخن حقیقی در دل اسـت و فقط زبان دلیلی بر قلب مقرر گشـته است. پاسخ این است که این گونه تعابیر مجاز و استعاره است و مقصود این است که در دل تصـمیم دارم سـخن بگویم، چنان که می گویند:«فی نفسـی السـفر إلی مکّه»: در دل هوای سفر به مکه دارم، و معلوم است که سـفر به مکه در دل نیست. اکنون که کلام خـدا از جنس حروف و اصوات شـد، نباید درحدوث آن شک کرد».(۱) تفسیر کلام به این معنا مورد انکار هیچ یک از فرقه های اسـلامی نیست. سخن در این جا است که آیا واقعیت کلام خدا همین است یا غیر از این کلام لفظی که همگی به حدوث آن معتقدیم، کلام دیگری نیز دارد؟

۲. نظریه حکما

حکمـا می گوینـد جهان آفرینش سراسـر کلام خـدا است، درست است روز نخست کلام به آن کیف مسـموع گفته می شـد، ولی به تدریج روی مناسـبتی در اطلاق آن توسعه داده شد، زیرا اگر ما کیف مسموع را کلام می گوییم به خاطر این است که مـا را از راز موجود درون متکلم آگـاه می سـازد، ولی هرگاه عملی از متکلم صادر شـد و عین همین نتیجه را در برداشت، می توان آن را کلام و پیام او نام نهاد.

۱- [۱] سدیدالدین حمصی، المنقذ من التقلید، ج۱، ص ۲۱۵.

تابلو نقاشی یک هنرمند، بنای یک معمار، پیام آن دو به شمار می روند و از کمالات آنان خبر می دهند، از این جهت قرآن خود مسیح را کلمه خدا می نامد و می فرماید: (إِنَّما المَسیحُ عیسیَ ابْنُ مَرْیَمَ رَسُولُ اللّه وَ کَلِمَتُه...).(نساء/۱۷۱) «مسیح، عیسی فرزند مریم رسول خدا و کلمه او است». چرا کلمه خدا نباشد در حالی که بازگو کننده قدرت عظیم خدا است که جنینی را در رحم مادر پدید آورد، بدون این که لقاحی صورت گیرد; روی این جهت قرآن همه عالم آفرینش را کلمات خدا می داند و می فرماید اگر دریا مرکّب شود و هفت دریای دیگر آن را کمک کنند (انس و جن مشغول نوشتن کلمات خدا باشند)، دریاها پایان می پذیرد و سخنان خدا پایان نمی پذیرد، چنان که می فرماید: (وَ لَوْ أَنَّما فِی الأَرض مِنْ شَجَرَه أَقلام وَالبَحْر یَمُدُّهُ مِنْ بَعِدِه سَبَعه أَبْحُر ما نَفِدَت کَلِماتُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ عَزیزٌ حَکیمٌ).(لقمان/۲۷) «اگر آنچه که در روی زمین درخت هست، قلم شود و دریا مرکب گردد و هفت دریای دیگر بر آن افزوده شود، کلمات خدا پایان نمی پذیرد، خدا عزیز و حکیم است». آنچه در جهان آفرینش است و به نام موجودات امکانی خوانده می شود، همگی با زبان بی زبانی از کمال و زیبایی، و دانش، و توانایی خالق خود سخن می گویند و کلام او به شمار می روند امیر مؤمنان(علیه السلام) در بعضی از سخنان خود به این قسم از کلام اشاره کرده و می فرماید:«یقول ممن أراد کونه کن فیکون لا بصوت یُقرع، ولا بنداء یُسْمَع، و إنّما کلامه سبحانه فعل منه انشاه و مثله».(۱) «چیزی را که وجود آن را بخواهد به آن فرمان باش می دهد، آن نیز تحقق می پذیرد، امّا در این فرمان نه صدایی است که گوشی را بنوازد و نه ندایی است که شنیده شود، کلام خدا فعل خدا

۱- [۱] نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴.

است، آن گاه که موجودی را ایجاد کرده به آن تحقق می بخشد». در این دو نظریه (نظریه معتزله و حکما) کلام خدا از صفات فعل شمرده شده، نه از صفت ذات وای کاش دیگر فِرَق اسلامی به همین دو تفسیر اکتفا می کردند و خود را دچار بحثهای کم فایده نمی کردند؟ ولی اشاعره از آن جا که تکلم را صفت ذات می دانند و از طرف دیگر کلام به معنای صوت و ندا نمی تواند صفت ذات باشد، ناچار شده اند برای کلام خدا معنی خاصی اختراع کنند و از این طریق برای او صفت ذاتی به نام کلام ثابت کنند، اکنون به بیان نظریه آنان می پردازیم.

نظریه اشاعره یا کلام نفسی

ابوالحسن اشعری که این نظریه را از عبد اللّه بن کلاب (متوفای ۲۴۰ق) گرفته است، به نوعی آن را جزء مذهب اهل سنت قرار داده و معتقد شده برای کلام معنی دیگری بوده که قائم به نفس است و آن از مقوله حروف واصوات نیست، و آن چیزی است که هرگوینده ای آن را در درون خود می یابد.(۱) آمدی می گوید:«معنی این که خدا متکلم است، این است که خدا دارای کلام قدیم که ازلی و نفسانی است، می باشد. و این کلام قائم به ذات خدا است و از مقوله حروف و اصوات نیست و در میان بیانهای گوناگون، بیان فاضل قوشجی روشنتر و گویاتر است; وی در تفسیر کلام نفسی چنین می گوید: کسی که می خواهد امر و نهی کند یا ندا کند و یا از چیزی خبر دهد و یا بپرسد، در درون خود یک رشته معانی احساس می کند که از آنها با کلام لفظی تعبیر می کند، آنچه را که در دل می یابد و با اختلاف زبانها و مکانها عوض نمی شود و متکلم می خواهد از طریق کلام حسی (لفظی) همان، در

۱- [۱] شهرستانی، نهایه الاقدام، ص ۳۲۰.

ذهن مستمع قرار بگیرد همان کلام نفسانی است».(۱) باید توجه نمود که کلام نفسی نزد اشاعره، وصفی ذاتی است برای خدا، و این وصف غیر ازوصف علم (اعم از تصور و تصـدیق) و اراده و کراهت می باشـد; بنابراین بایـد در مورد تصور، مانند صور ذهنی مفردات و در مورد تصـدیق، مانند جمله خبریه قرین با تصدیق و اذعان، مانند زید دانشـمند است، و در مورد امر و نهی، مانند بکن یا مکن، چیزی سوای علم و اراده و کراهت وجود داشـته باشد تا بتوان آن را کلام نفسـی نامید و غیر از وصف علم و اراده و کراهت اندیشـید، در حـالی که در مقام تحلیل چه درمورد مفردات و قضایا و چه در مورد امر و نهی، جز علم وا راده و کراهت، چیز چهـارمی به نـام کلاـم نفسـی وجود نـدارد. و به دیگر سـخن این معانی که در ذهن انسان پیش از سـخن گفتن یـافت می شـود، از دو حـالت بیرون نیست، اگر مفردات بوده از مقوله تصور است و اگر مرکب و همراه بـا حزم بوده، از مقوله تصـدیق است و هر دو از شـاخه های علم می باشـند، در حالی که آنان مـدعی انـد که کلام نفسـی غیر از صـفت علم است. و همچنین در مورد اراده و کراهت که به وسـیله امر و نهی ابراز می شونـد. و مـا به هنگـام امر و نهی به نفس خود مراجعه کنیم، غیر از اراده و یا کراهت چیز دیگری نمی یابیم که مصـداق کلام نفسـی باشـد. در این جا باید گفت، عضد الدین ایجی با این که خود بیـانگر مکتب اشـعری است، به حق اعتراف کرده و می گویـد:«این بیـان و امثـال آن چیزی ورای علم و اراده را ثابت نمی کند».(۲)

۱- [۱] قوشجی، شرح تجرید، ص ۴۲۰.

۲- [۲] المواقف، ص ۱۹۴.

اشاعره برای اثبات کلام نفسی دلایلی دارند که ما به طور مبسوط در کتاب الهیات (ص ۱۹۷_۲۰۴) و دربحثهای ملل و نحل (۲۶۰ و ۲۷۱_۲۷۸) پیرامون آنها سخن گفته ایم و نیازی به تکرار آنها نیست.

کلام خدا حادث است

با اعتقاد به این که کلام فعل خدا است، قهراً حدوث آن نیز ثابت خواهد شد; ولی چیزی که هست باید از توصیف کلام خدا به مخلوق بودن خودداری کنیم و به جای آن محدث بگوییم. زیرا چه بسا لفظ مخلوق به معنی مصنوع و ساخته بشری تفسیر شود، چنان که خدا از مشرکان نقل می کند که می گفتند: (إِنْ هذا إِلاّ قَولُ البَشَر). (مدثر/۲۵). «قرآن جز کلام بشر نیست». از این جهت وقتی سلیمان بن جعفر از امام هفتم (علیه السلام) سؤال می کند که آیا قرآن مخلوق است یا غیر مخلوق؟ امام می فرماید: «من هیچ کدام را نمی گویم، من می گویم قرآن کلام خدا است».(۱) امام هشتم(علیه السلام) به هنگام سؤال در باره قرآن می فرماید:« کلام اللّه لا تتجاوزه ولا تطلبوا الهدی فی غیره فتضلوا».(۲) «قرآن کلام خدا است، از این تعبیر پا فراتر ننهید و هدایت را در غیر قرآن طلب نکنید تا گمراه نشوید». این دو روایت نشان می دهد که پیشوایان ما از اظهار نظر صریح خودداری می کردند و مصلحت را در این می دیدند که با توصیف قرآن، که کلام خدا است به هر نوع پرسش خاتمه دهند. ولی در مواردی دیگر که جوّ آماده

۱- [۱] صدوق، توحید، ص ۲۲۴، حدیث ۵.

۲- [۲] مدرک قبل، ص ۲۲۳، حدیث ۲.

بیـان حقیقت بود، امـام آشـکارا می فرمود که تنهـا خـالق، خـدا است و غیر او مخلوق است و قرآن خالق نیست؛ زیرا نتیجه آن اتحاد منزل و منزل(فرسـتنده و فرسـتاده شده)است، طبعاً مخلوق خواهد بود. اینک پیامی را که امام هشتم برای برخی از شیعیان خود در بغداد فرسـتاده اند، ترجمه می کنیم: «به نام خداوند بخشـنده و مهربان، خدا ما و شما را از فتنه حفظ کند، اگر این دعا مسـتجاب شود چه نعمت بزرگی شامـل انسـان شـده است، و اگر مسـتجاب نشود نتیجه آن هلاکت و نابودی است؛ ما نزاع در قرآن را نوعی بـدعت می دانیم که در آن سؤال کننـده و پاسـخ دهنـده شـریکند، سؤال کننده چیزی را می خواهد که اهل آن نیست، و پاسـخ دهنده خود را در مورد چیزی که به اوواجب نیست به زحمت می افکند، خالق جز خدای عزّوجلّ نیست و غیر او همه مخلوق خـدا هسـتند، قرآن کلام خـدا است برای آن از پیش خود اسـمی قرار مده که از گمراهان می باشـید. خدا ما و شما را از کسانی قرار دهـد که از پروردگار خود در پنهان ترسانند و از آخرت بیمناکند».(۱) امام در این روایت هم حقیقت را بیان کرده و آن این که ما سوی اللّه که قرآن هم از آن است، مخلوق خـدا است؛ ولی از طرفی اجازه نمی دهد که بر قرآن نام مخلوق را بنهیم، شایـد نکته آن این باشد که چه بسا این کلمه به معنی دیگر گرفته شود و به ساخته فکر بشـری تفسـیر گردد و شاید هم حنابله به همین جهت که از آن سوء اسـتفاده نشود از توصـیف قرآن به مخلوق بودن ابا داشتند، چیزی که هست آنان حتی از توصـیف آن به مُحْدَث هم خودداری می کردنـد، برخی از آنـان قرآن را به قـدیم بـودن توصـیف می کرد و احیـاناً گروهی ازاین توصیف که بوی شرک می دهد، خودداری می کرد.

۱- [۱] صدوق، توحید، باب القرآن ما هو؟ حدیث ۲، و احادیث و ۵ نیز ملاحظه شود.

در هر حال یک چنین نزاع درباره قرآن ریشه سیاسی داشت و طرّاح این مسئله در میان مسلمانان، کلیساهای شرق بودند که به گونه ای در دربار بنی امیه نفوذکرده بودند، آنان برای فریب دادن مسلمانان این مسئله را مطرح کردند و با خود گفتند: ما مسیح را کلمه اللّه و قدیم می نامیم، در این مورد به ما اشکال می شود که قدیم بودن مسیح با توحید خدا منافات دارد. با خود گفتند عین همین شبهه را در میان مسلمانان ایجاد کنیم و آن این که آیا کلام خدا حادث است یا قدیم؟ اگر گفتند حادث است، بگوییم مفاد آن این است که خدا قبل از قرآن متکلم نبوده (نعوذ باللّه) لال بوده است، و چون این مطلب نوعی نقص در خدا است، طبعاً شق دوم را انتخاب کرده می گویند، کلام خدا قدیم است; در این موقع می گوییم: مسیح هم کلام خدا و قدیم است.(1) در این جا بیان دیگری نیز برای طرح این مسئله هست وآن این که چنین مطرح کنند که آیا کلام خدا مخلوق است یا قدیم، اگر بگویید مخلوق است، فوراً ازا ین لفظ مشترک معنی غیر صحیحی اراده کنند و بگویند آیا تو می گویی کلام خدا ساخته بشر است، طبعاً او به خاطر عدم تعمق شق دوم را انتخاب می کند وآن این که کلام خدا قدیم است، و از این طریق راه برای اثبات عقیده ما باز می شود.(2) نکته ای که در این جا یادآور می شویم، این است که ممکن است برخی از افراد مغرض از این نکته تاریخی ضابطه کلی استفاده کنند و آن این که ریشه کلام اسلامی، همان کلام مسیحی است، به گواه این که مسئله حدوث وقدم قرآن را مسیحیان در میان مسلمانان مطرح کردند. ولی سستی این کلام روشن است، زیرا از یک مورد جزئی نمی توان

۱- [۱] ابن ندیم، الفهرست، فن سوم از مقاله پنجم، ص ۲۳۰.

۲- [۲] ابو زهره متوفای ۱۳۹۶، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۳۹۴.

ضـابطه کلی اسـتفاده کرد. ریشه هـای کلاـم اسـلامی به قرآن و خطبه های امام علی (علیه السـلام)باز می گردد و در همین جا دامن سـخن را کوتاه کرده، به نقل کلامی از مفید بسـنده می کنیم. اسـتاد کلام امامیه شیخ مفید (۳۳۶_۴۱۳) می گوید:«کلام خدا حادث است و روایت از آل محمد (علیهم السـلام) بر این مسـئله وارد شده است و امامیه و معتزله همگی و اکثریت مرجئه و گروهی از اهـل حـدیث، اکثریت زیـدیه و خوارج همین عقیـده را دارنـد، ما می گوییم: قرآن کلام خـدا و وحی او محـدث اسـت، همـان طـوری کـه خـدا قرآن را چنیـن توصـیف کرده است و از گفتن کلمه مخلـوق خـودداری می کنیم و احـادیث از صادقین (علیهما السـلام) آن را تأییـد می کنـد و اکثریت امامیه نیز آن را برگزیـده و این عقیـده معتزله بغـداد و اکثریت معتزله مرجئه و اصحاب حدیث است».(۱) در این جا سـخن ما پیرامون دو صفت از صفات خدا به نامهای اراده و تکلم پایان پذیرفت و اولی را به نحوی که تفسـیر کردیم، از صـفات ذات دانسـته و دومی را از صـفات فعل می دانیم.و امّا صـفات خبری مانند «ید اللّه» و «وجه اللّه» به مناسبت هایی خواهد آمد و به تفسیر آنها خواهیم پرداخت.

۱- [۱] شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۸_۱۹.

۹. اسمای خدا در قرآن

اشاره

هـدف از این کتاب، تفسیر اسـمای خـدا در قرآن است و در قرآن طبق تتبع ما ۱۳۲ نام برای خـدا وارد شـده که برخی از آنها بسیط و برخی مرکبند، و در روایات شیعه و سنی وارد شده است که برای خدا (۹۹) نام است هرکس آنها را احصا کند، وارد بهشت می شود; طبعاً مقصود از احصا آگاهی از معانی آنها و یا در حـد امکان مظهر بودن بر آنها می باشـد، شاید مقصود این است که آنها را از کتاب و سـنت اسـتخراج کند و بعد آنها را با زبان بشـمارد. ما در این جا فهرست اسمای خدا را که از قرآن اسـتخراج نموده ایم ارائه نموده، آن گاه اسـمای خدا را که در احادیث وارد شده منعکس می کنیم و تنها به تفسیر اسمایی می پردازیم که در قرآن وارد شده است.

نام های خدا در قرآن به ترتیب حروف الفبا

اشاره

«الإله، الأحـد، الأوّل، الآخر، الأعلی، الأعلم، الأکرم، أرحم الراحمین، أحکم الحاکمین، أحسن الخالقین، أسـرع الحاسبین، أهل التقوی، أهل المغفره، الأقرب، الأبقی، البارئ، الباطن، البدیع، البرّ، البصیر، التواب، الجبار، الجامع، الحکیم، الحلیم، الحی، الحقّ، الحمیـد، الحسیب، الحفیظ، الخفی، الخبیر، الخالق، الخلاق، الخیر، خیر الماکرین، خیر الرازقین، خیر الفاصـلین، خیر الحاکمین، خیر

ص : ۱۱۲

الفـاتحين، خير الغـافرين، خير الوارثين، خير الراحمين، خير المنزلين، خير الناصـرين، ذوالعرش، ذو الطول، ذو انتقام، ذو الفضـل العظيم، ذو الرحمه، ذو القوه، ذوالجلال و الإكرام، ذو المعارج، الرّحمن، الرّحيم، الرؤوف، الربّ، ربّ العرش، رفيع الـدرجات، الرازق، الرقيب، السـميع، السّلام، سـريع الحساب، سـريع العقاب، الشهيد، الشاكر، الشكور، شديد العذاب، شديد العقاب، شديد المحـال، الصـمد، الظـاهر، العليم، العزيز، العفو، العلى، العظيم، علاـم الغيوب، عالم الغيب والشـهاده، الغنى، الغفور، الغالب، غافر الـذنب، الغفـار، فـالق الاصـباح، فـالق الحبّ و النوى، الفـاطر، الفتـاح، القوى، القـدوس، القهـار، القـاهر، القيوم، القريب، القادر، القـدير، قابـل التوب، القـائم على كـلّ نفس بمـا كسـبت، الكبير، الكريم، الكـافى، اللطيف، الملـك، المؤمن، المهيمن، المتكبر، المصوِّر، المجيـد، المجيب، المبين، المولى، المحيـط، المقيت، المتعـال، المحيى، المتين، المقتـدر، المسـتعان، المبـدئ، المعيـد، مالك الملك، النصير، النور، الوهاب، الواحد، الولى، الوالى، الواسع، الوكيل، الودود، الهادى».

اسمای خدا در احادیث اهل بیت عصمت و طهارت

شیخ صدوق با سـند خود از امام صادق (علیه السـلام) که او از پدرانش تا برسد به امام علی (علیه السـلام)، روایت کرده اسـت که پیامبر گرامی (صـلی الله علیه وآله وسـلم) فرمود: برای خدا نود و نه اسم هست، هرکس آنها را احصا کند، وارد بهشت می شود وآنها عبارتنـد از: «اللّه، الإله، الواحد، الأحد، الصـمد، الأوّل، الآخر، السـميع، البصـير، القدير، القاهر، العلىّ، الأعلى، الباقى، البديع، البارئ، الأكرم، الظاهر، الباطن، الحىّ، الحكيم، العليم، الحليم، الحفيظ، الحقّ، الحسـيب، الحميد، الحفى، الرب، الرّحمن، الرّحيم، الذارى، الرازق، الرقيب، الرؤوف، الرائى، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبّار، المتكبّر،

السید، السبوح، الشهید، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العفو، الغفور، الغنی، الغیاث، الفاطر، الفرد، الفتاح، الفالق، القدیم، الملک، القدوس، القوی، القریب، القیوم، القابض، الباسط، قاضی الحاجات، المجید، المولی، المنان، المحیط، المبین، المقیت، المصور، الکریم، الکبیر، الکافی، کاشف الضر، الوتر، النور، الوهاب، الناصر، الواسع، الودود، الهادی، الوفی، الوکیل، الوارث، البر، الباعث، التواب، الجلیل، الجواد، الخبیر، الخالق، خیر الناصرین، الدیان، الشکور، العظیم، اللطیف، الشافی».(۱) ولی در این روایت برای خدا یک صد نام آمده است و ظاهراً لفظ جلاله (اللّه) جزء این اسما نیست، زیرا آن جامع تمام این اسما است.

اسامی خدا در روایات اهل سنت

محدث معروف ترمذی و غیره از ابن هریره نقل کرده اند که رسول گرامی(صلی الله علیه وآله وسلم)فرمود: برای خدا نود و نه اسم هست، هرکس آنها را بشمارد، وارد بهشت می شود. وخدا فرد است و فرد را دوست دارد. «هو اللّه الّذی لا إله إلاّهو الرّحمن، الرّحیم، الملک، القدوس، السّلام، المؤمن، المهیمن، العزیز، الجبار، المتکبر، الخالق، الباریٔ، المصوّر، الغفار، القهار، الوهاب، الرازق، الفتاح، العلیم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، السمیع، البصیر، الحکَم، العدل، اللطیف، الخبیر، الحلیم، العظیم، الغفور، الشکور، العلیّ، الکبیر، الحفیظ، المقیت، الحسیب، الجلیل، الکریم، الرقیب، المجیب، الواسع، الحکیم، الودود، المجید، الباعث، الشهید، الحقّ، الوکیل، القوی،

۱- [۱] صدوق، توحید، ص ۱۹۴، ج۸.

المتین، الولیّ، الحمیـد، المحصـی، المبـدئ، المعیـد، الممیت، الحی، القیوم، الواجـد، الماجد، الواحد، الصـمد، القادر، المقتدر، المقـدم، المؤخر، الأوّل، الآخر، الظاهر، الباطن، الوالی، المتعالی، البر، التواب، المنتقم، العفو، الرؤوف،مالک الملک، ذو الجلال والإکرام، المقسط، الجامع، الغنی، المغنی، المانع، الضار، النافع، النور، الهادی، البـدیع، الباقی، الوارث، الرشـید، المصور».(۱) ما نخست اسـمای خـدا را که در قرآن وارد شـده، یـادآور می شویم و اگر خـدا توفیق داد،در جـای دیگر به تفسـیر اسامی که در احادیث اهل بیت (علیهم السـلام)وارد شـده است، می پردازیم; شایـد به خاطر این عمل حسن عاقبت پیـدا کرده، وارد بهشـت شویم. این ها یک رشـته بحثهای مقدماتی بود که انجام گرفت، اکنون به بحث اصـلی که تفسـیر این اسما است، می پردازیم و در بحث خود بر دو چیز تکیه می کنیم: ۱. معنی اسم را از نظر لغوی ریشه یابی کرده و بر کتابهای لغت مورد وثوق اعتماد می کنیم. ۲. برخی از اسـما را بر برخی دیگر عرضه کرده و از این طریـق مفـاد آن را به دست می آوریم، و نیز از قرائن موجود در کنار این اسما بهره می گیریم. ۳. در تفسیر اسما از ترتیب الفبایی کمک می گیریم و تفسیر اسمایی را که با الف آغاز شده را بر سایر اسما مقدم می داریم.

۱- [۱] صحیح ترمذی، ج۵، باب الدعوات، ص ۵۳۰، ح۵۰۷.

اسماء و صفات خدا در قرآن

حرف «الف»

اسم نخست: اللّه جلّ جلاله

اشاره

لفظ جلاله «اللّه» در قرآن نهصد و هشتاد بار و لفظ «إله» به صورتهای مختلف (إله، إلهاً، الهكم و إلهنا) يک صد وچهل و هشت بار وارد شده است، تحقيق درباره خصوصيات هر دو اسم(اللّه ـ اله) ايجاب می كند كه درباره موضوعاتی بحث كنيم.

۱. عربی است يا عبری؟

از ابو زيد بلخی نقل شده است كه می گفت: لفظ جلاله «عبری» است، عرب آن را از يهود اخذ كرده است به گواه اين كه يهود می گويد: «الاها» و عرب مد آخر را كه در غالب الفاظ عبری هست، حذف كرد گفت: «الاه» مانند «أب» كه در عبری به آن «أباه» و روح كه در عبری به آن «روحا» و نور كه در عبری «نورا» می گويند،و عرب با حذف حرف آخر هر سه لفظ، گفت اب، روح و نور. ولی محقّقان لغت شناس می گويند: اين واژه كاملاًـ عربی است و عرب اين لفظ را چند قرن قبل از بعثت پيامبر به كار می برد، و هر ملتی تا چه رسد ملت عرب برای خدا نامی داشت و بسيار دور از تحقيق است كه بگوييم اين ملت عريق و ريشه دار كه به بيان و خطابه معروف است، برای بازگويی يک عقيده فطری وجهانی لفظی نداشتند، قرآن عقيده جامعه عرب را چنين توصيف

می کنـد: (وَ لَئِنْ سَـأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمواتِ والأرْض لَيَقُولنّ اللّه...) (لقمان/۲۵) «اگر از آنان بپرسـی که آسـمانها و زمین را چه کسـی آفریـده است، می گوینـد "اللّه"». این انـدیشه ای نبود که مخصوص عرب عصـر رسول خدا باشد، بلکه این عقیده را از نیاکان خود داشتند. و اتّفاق یهود و عرب در تعبیر از خدا بر لفظ «اللّه»، نشانه آن نیست که عرب از یهود گرفته است. خصوصاً که از نظر لغت شناسان، ریشه زبان عرب و عبری یکی است;سپس به عللی به صورت دو زبان درآمده اند.

۲. آیا لفظ جلاله مشتق است؟

ادبا اتفاق نظر دارند که تمام اسـمای خدا، مشـتق است، ولی درباره لفظ جلاله (اللّه) اختلاف نظر دارند. خلیل و سیبویه و مبرد آن را مشـتق نمی دانند، معتزله و گروهی از ادبا آن را مشتق می دانند، قائلان به اشتقاق در تعیین ریشه آن از نظر لفظ و معنی، دچار اختلاف نظر شده که نقل اقوال و دلایل آنان مایه گسترد گی سـخن است و ما برخی از آرای آنها را نقل می کنیم. الف. اللّه مشـتق از «اله» به معنی مسـتحق عبادت است و بسیاری ازمحدثان و مفسران این معنا را بر گزیده اند و در روایات ما نیز وارد شده است; کلینی از هشام بن حکم نقل می کند که از آن حضـرت پرسـیدم: لفظ اللّه ازچه ریشه ای گرفته شده است؟ فرمود: «اللّه مشـتق از «اله»، و «اله» مـألوه می خواهـد، و اسم غیر از مسـمی است، هرکس اسم را بپرسـتد نه معنی را کفر ورزیـده و در حقیقت خدا را نپرستیده است».(۱)

۱- [۱] کافی، کتاب توحید، باب معبود، ص ۸۷ و صدوق، توحید، باب اسماء اللّه، حدیث ۱۳.

صدوق می گوید: «اللّهو اله به معنی مستحق عبادت است وجز خدا کسی شایسته عبادت نیست»، تا آن جا که می گوید:«اصل اللّه«الالاه» به معنی عبادت بوده است».(۱) ب. مشتق از «وله» به معنی تحیّر است. ج. مشتق از «اله» به معنی فزع است، زیرا مردم در شداید به او پناه می برند. د. مشتق از«اله» به معنی سکون خاطر است، زیرا یاد او مایه آرامش خاطر است. هـ. مشتق از «لاه» به معنی احتجاب است، زیرا او بالاتر از خیال و اوهام است.(۲) و. مشتق از «وله» به معنی محبت شدید است. ز. مشتق از«لاه» به معنی مرتفع از نظر مکان یا مقام است. ح. مشتق از «اله» به معنی اقامت در مکان است و کنایه از دوام وجود می باشد.(۳) آنچه گفته شد یک رشته احتمالاتی است که نمی توان به آنها اعتماد کرد، ولی معروف این است که اصل اللّه، «الاه» بوده و پس از حذف همزه، الف و لام بر آن وارد شده، و دولام درهم ادغام گشته و به صورت «اللّه» درآمده و به ذات باری اختصاص یافته است، چنان که می فرماید: (الأعلم، هَل تعلم له سميّاً).(مریم/۶۵) «آیا برای او همنامی می دانی؟».

۱- [۱] صدوق، توحید، باب اسماء اللّه، ذیل حدیث ۹، ص ۱۹۵.

۲- [۲] طبرسی، مجمع البیان، ج۱، ص ۱۶، ط صیدا.

۳- [۳] رازی، لوامع البینات، ص ۱۰۸.

در هر حال قائلان به اشتقاق «اللّه» یا منکران آن، هر دو گروه در این که لفظ «اللّه» علم و اسم خاص برای ذات مقدس است، اتفاق نظر دارند. چیزی که هست اختلاف در این است که آیا در این تسمیه معنی لغوی نیز در نظر گرفته شده است یا نه، قائلان به اشتقاق طرفدار رأی نخست بوده و منکران اشتقاق، نظر دوم را برگزیده اند. فخر رازی مسئله را به گونه ای دیگر مطرح می کند و می گوید:«قائلان به اشتقاق لفظ جلاله را اسم خاص نمی دانند، در حالی که قائلان به عدم اشتقاق آن را اسم خاص می دانند». آن گاه به رد اندیشه اسم خاص نبودن که در نظر او از قول به اشتقاق نشأت گرفته، پرداخته و می گوید:«اگر لفظ اللّه اسم خاصی نبود، گفتن کلمه «لا إله إلاّ اللّه» تصریح به وحدانیت نبود، زیرا در این صورت «اللّه» مفهوم کلی خواهد بود و از تعدد مصداق ابایی نخواهد داشت».(۱) اشکال این سخن روشن است،زیرا قول به اشتقاق مانع از آن نخواهد بود که لفظ جلاله نام خاص باشد، چیزی که هست بنابر این نظریه، در نامگذاری مناسبت بین دو معنی، در نظر گرفته شده است،نه در نظریه دیگر و تفصیل این مطلب در بحث چهارم خواهد آمد.

۳. اللّهمّ به جای اللّه

گاهی عرب به جای لفظ «اللّه» از لفظ «اللهمّ» استفاده می کند، و قرآن نیز از آن بهره می گیرد و می فرماید: (قُلِ اللّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤتِي الْمُلْكَ مَن تَشاء...). (آل عمران/۲۶) «بگوای خدایی که مالك فرمانروایی است، فرمانروایی را به هر کس بخواهی می دهی». و در جای دیگر از برخی مشرکان چنین حکایت می کند:

۱- [۱] همان مدرك:۱۰۹.

(وَ إِذْ قالُوا اللّهمَّ إِنْ كانَ هذا هُوَ الحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنا حِجارَةً مِنَ السَّماء...). (انفال/۳۲) «یاد آر زمانی را که مشرکان گفتند خدایا! اگر این سخن حق است، از آسمان بر ما سنگ بباران». سخن در «میم» آخر است; خلیل و سیبویه آن را عوض از «یاء» ندا می دانند که از آغاز حذف شده است و شاید بنابراین نظر، میم آخر مخفف «أُمَّ» صیغه امر از أمّ، یؤمّ، به معنی «قصد » است، و به خاطر اتصال دو لفظ، همزه آن افتاده است، و معنی آن این است که خدایا مرا قصد کن و این نظر در حقیقت توضیح نظر نخست است. فرّاء نیز نظر دیگری دارد که در کتابهای ادبیات مذکور است.

۴. مقصود از اله چیست؟

همان طور که یادآور شدیم، لفظ «اله» و «اللّه» در قرآن زیاد وارد شده است، سخن در این است که تفاوت این دو چیست؟ اجمال نظر ما این است که بشر در پرتو هدایت فطرت و راهنمایی خرد برای خویش و جهان، آفریدگاری قائل بود و در هر زبان از این آفریدگار به نحوی تعبیر می شد، چیزی که هست هرگاه این بشر موحد بود و تنها به یک خدا معتقد بود، درباره او لفظ جلاله و یا معادل آن در هر زبان، به کار می برد و اگر مشرک بود و به خدایان متعدد معتقد بود، درباره آنها از لفظ «اله» کمک می گرفت. بنابر این، این دو لفظ پیوسته دارای یک معنا بوده; چیزی که هست در تفهیم خالق جهان و یا به تعبیر دیگر واجب الوجود لفظ جلاله به کار می برد، ولی در اشاره به دیگر خدایان که در عین مخلوق بودن، سهمی از الوهیت داشتند، از لفظ «اله» بهره گرفت، بنابر این در طول تاریخ عرب لفظ اله معنی عام، و لفظ جلاله (اللّه) معنی خاص داشته است.

اتّفاقاً در برخی از زبانها نیز این معنی به نوعی رعایت می شود، با این تفاوت که در زبان عربی برای تفهیم این دو مطلب از دو لفظ استفاده می شود، ولی مثلاًـ در زبان انگلیسی از دو نوع کتابت کمک می گیرند. اگر اهل لغت برای «اله» معانی متعدد ذکر کرده و یا در اشتقاق «اللّه» از «اله» مناسبتهایی بیان نموده اند، همگی می تواند مربوط به عصر قبل از نزول قرآن باشد؛ ولی در عصر نزول قرآن همه این مناسبتها به دست فراموشی سپرده شده بود، و هر دو لفظ به نحوی که بیان گردید، معنی واحد داشته اند؛ تنها تفاوت آنها این بود که لفظ «اله» کلی بوده و لفظ اللّه، جزئی و علم و نام فردی از آن کلی بوده است، آیات قرآن گواهی می دهد که اله به معنی خدا لکن به صورت کلی، در مقابل لفظ اللّه به معنی خاص است. کسانی که لفظ «اله» را به معنی معبود می گیرند، در حقیقت آن را به لوازم معنی اصلی تفسیر کرده اند. اینک ما در این جا یک رشته شواهد قرآنی می آوریم که به روشنی ثابت می کنند که «اله» به معنی معبود نیست. ۱. (لَوْ کان فِیهِما آلهةٌ إِلاّـ اللّه لَفَسَـدَتا...). (انبیاء/۲۲) اساس برهان در این آیه این است که اگر در جهان خدایان متعددی بود، تباهی جهان را فرا می گرفت، این برهان در صورتی می تواند صحیح باشد که «آلهه» جمع «اله» به معنی خدا گرفته شود. خدایی که از شئون او آفرینش و یا تصرف و تدبیر در جهان است، و به عبارت دیگر: آن کسی که امور جهان در دست او است، تعدد چنین الهی مایه تباهی عالم است، ولی هرگاه اله را که مفرد آلهه است به معنی «معبود» بگیریم، برهان کافی نخواهد بود؛ زیرا هیچگاه تعدد معبود مایه تباهی عالم نیست، به گواه این که از زمان نوح به این طرف پیوسته معبودهای متعددی در جهان بود و در جهان تباهی وجود نداشت.

افرادی که «اله» را به معنی معبود می گیرند، در این مورد و نظایر آن ناچارمی شوند کلمه «بالحق» را مقدر سازند، و مقصود از معبود به حق، همان خالق و مدبر و متصرف است، مسلماًتعدد آن مایه تباهی جهان می شود. ولی هیچ دلیلی بر تقدیر کلمه نیست، جز این که برهان وارد در آیه را استوار سازیم; ولی بنابه نظریه ما که اله به معنی خدا است(البته خدا به مفهوم کلی)، هیچ نیازی بر این تقدیر نیست، زیرا تعدّد «اله» یعنی تعدّد مدبر جهان و متصرف در آن، و یک چنین تعدد مایه تباهی جهان است. ۲. (مَا اتَّخَذَ اللّهُ مِنْ وَلَد وَما كانَ مَعَهُ مِنْ إِله إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِله بِما خَلَقَ وَ لَعَلی بَعْضُهُمْ علی بَعْض...).(مؤمنون/۹۱) «خدا هرگز فرزندی برنگزیده و با او خدای دیگری نیست، هرگاه چنین بود هر خدایی به تدبیر آفریده خود می پرداخت و برخی بر دیگری برتری پیدا می کرد». هرگاه «اله» در این آیه به معنی معبود تفسیر شود، برهان کافی نخواهد بود; به دلیل این که خدا و معبودهای فراوانی در روی زمین وجود داشته و دارند، ولی تالی فاسدی که آیه مبین آن است، بر آن مترتب نشده است; برهان در صورتی استوار می باشد که «اله» در آیه، معادل «اللّه» باشد; البته با قطع نظر از جزئی وعلم بودن «اللّه» و مفهوم آیه این باشد. اگر در صفحه هستی خدایانی، علاوه بر اللّه وجود داشت...و به عبارت دیگر اگر در هستی جز خدا، متصرف و مدبر دیگری بود،پی آمدی را که در آیه بیان شده است به دنبال داشت. ۳. (قُلْ لَو كانَ مَعَهُ آلهةٌ كَما يَقُولُون إِذاً لابْتَغوا إِلى ذِی العرش سَبيلاً). (اسراء/۴۲) «اگر با خدا، خدایانی دیگری بود، این خدایان به خدای صاحب عرش راه پیدا

می کردند». مسلماً تعدد معبود چنین نتیجه ای را به دنبال ندارد، بلکه این نتیجه معلول تعدد خدای متصرف و مدبر است که در پرتو قدرت به سوی صاحب عرش نفوذ پیدا می کند. ۴. (إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدونَ مِنْ دُونِ اللّهِ حَصَبُ جَهَنَّم أَنْتُمْ لَها واردون*لَو كانَ هؤلاءِ آلهةً ما وَرَدُوها وَكلّ فيها خالِدُونَ). (انبیا/۹۸_۹۹) «شما و آنچه را که جز خدا می پرستید هیزم دوزخ است، شما وارد آن جا می شوید و اگر اینها که می پرستید خدا بودند، هرگز وارد دوزخ نمی شدند و همگی در آن جاودانه اند». این برهان در صورتی استوار است که «آلهه» در این آیه، مفهوم کلی «اللّه» بوده که از خلقت و نیروی تصرف و تدبیر برخوردار باشند، زیرا با داشتن چنین ویژگی ها هرگز وارد دوزخ نمی شدند، ولی از ورود به دوزخ می توان نتیجه گرفت که دارای چنین ویژگی نیستند. البته تصور نشود که ما می گوییم اله به معنی خالق، مدبر، زنده کننده، میراننده، و یا معادل اینها است، بلکه مقصود این است که اله بر یک معنای بسیطی وضع شده که در زبان فارسی از آن به خدا تعبیر می کنیم، چیزی که هست با آن مفهوم بسیط بر این عناوین اشاره می نماییم و قائلان به تعدد «اله » برای خدایان خود، برخی از این شئون را ثابت می کردند و اگر هم آنها را خالق نمی دانستند، لکن مدبر و متصرف می دانستند. ۵. (...وَ لا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انْتَهُوا خَیراً لَكُمْ إِنَّما اللّهُ إِلهٌ واحد سُبْحانَهُ أَنْ یَكُونَ لَه وَلد...).(نساء/۱۷۱) «نگویید خدا سه تا است، از این گفتار خودداری کنید که برای شما خوب است، بلکه اللّه خدای واحد است، منزه است که برای او فرزندی باشد». در این آیه «اله» بر «اللّه» حمل شده و گفته شده است «اللّه» همان اله

ص : ۱۲۳

واحـد است، و می خواهـد بگویـد:«اله» خـدای واحـد است، نه خـدایان متعـدد، در این جا مسئله وحـدت و تعدد معبود مطرح نیست، بلکه تعدد خدا مطرح است. مسیحیان که تثلیث را جزء لا ینفک آیین خود می دانند، به خدایان سه گانه معتقد بودند و قرآن در انتقـاد از این نظر می گویـد:«اللّه» اله واحـد است، و این انتقاد در صورتی صـحیح است که اله به معنی خـدا باشـد، نه معبود. ۶. (وَ هُوَ اللّهُ فِی السَّماواتِ وَ فی الارض یَعْلَمُ سِرَّکُمْ وَجَهْرَکُمْ وَ یَعْلَمُ ما تَکْسِبُونَ). (انعام/۳) «او است خدا در آسمانها و زمین،پنهـان وآشـکار شـما را می دانـد و از آنچه که انجام دهیـد، آگاه است». در این آیه و آیاتماننـد آن(۱) لفظ جلاله به جـای لفـظ «اله» به کار رفته و در برخی از آیات برعکس، یعنی اله به جای لفظ جلاله به کار رفته است؛ چنان که می فرمایـد: (وَ هُوَ الّذی فِی السَّماءِ إِلهٌ وَ فِی الأَرْضِ إِله وَ هُوَ الحَکیمُ العَلیم).(زخرف/۸۴) «او است خـدا در آسـمانها و خدا در زمین و او است حکیم و دانـا». در این دو آیه و مشـابه آنهـا، این دو لفـظ به صورت مـترادف به کـار رفته انـد؛ چیزی که هست در یکی معنی عَلَمی منظور شـده و در دیگری مفهوم کلی، از این نوع اسـتعمال می توان حدس زد که این دو لفظ معنی واحدی را می رساننـد، جز ایـن که لفـظ جلالـه عَلَم است، و اله علم نیست. ۷. قرآن در برخی از آیـات لفـظ «اله» را جـایگزین الفـاظی مانند «خالق» و «باری» و «مدبر» می سازد و این گواه بر این است که «اله» به معنی معبود

۱- [۱] حشر/۲۳_۲۴.

نیست، بلکه از نظر مفاد، همسنگ الفاظ یاد شده است و معبود بودن از لوازم آن می باشد، چنان که می فرماید: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمداً إِلی يَوم القِيامَةِ مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللّهِ يَأْتِيكُمْ بِضياء أَفَلا تَسْمَعُونَ *قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللّهُ عَلَيْكُمُ النَّهارَ سَرْمداً إِلی يَوم القِيامَةِ مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْل تَسْكُنونَ فيهِ أَفَلا تُبْصِرونَ). (قصص/۷۱_۷۲) «بگو چه می اندیشید، اگرخدا بخواهد تاریکی شما را برای شما تا روز قیامت استمرار بخشد، کیست خدایی جز خدا که نور (روز) برای شما بیاورد، چرا نمی شنوید. بگو چه می اندیشید اگر خدا روشنی روز را برای شما تا روز قیامت مستمر سازد، کیست خدایی جز خدا که شب را که در آن استراحت می کنید بیاورد، چرا نمی بینید(چرا متوجه نیستید)». کیفیت استفاده معنی اله در این دو آیه از دو راه امکان پذیر است: الف. در این موارد لفظ اله به جای خالق و مدبر قرار گرفته است، و در حقیقت چنین می گوید:«مَنْ خالقٌ، من مدبر غیر اللّه یأتیکم بضیاء _ یأتیکم بلیل؟» و این حاکی از آن است که اله در این آیات به معنی معبود نیست، بلکه معنی خاصی دارد که تصرف در جهان از شئون او است. ب. جمله (مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللّه) استثناء و یا در حکم استثنا است، و به حکم دخول مستثنی در مستثنی منه باید گفت:اللّه یکی از مصادیق إله است، و تفاوت آن دو به شخصی وکلّی بودن است. هرگاه لفظ جلاله به معنی خدا و نام خاص او است، قهراً لفظ «إله» به همین معنا، ولی با ویژگی کلی است، تا بتواند مستثنی وغیره را در خود جای دهد. خلاصه گاهی بشر به حکم فطرت و یا در پرتو تعالیم پیامبران، پی به خدای واقعی می برد که برای او شریک و نظیری نیست، در این صورت از آن به لفظ «اللّه» تعبیر می کرد، و گاهی درمسیر معرفت دچار گمراهی می شد، خدانماها را خدا نیز می انگاشت، آن و یا آنها را اله و آلهه می نامید و در حقیقت هر دو لفظ به یک معنا ناظرند، جز این که یکی اسم خاص و دیگری

اسم عام است. ۸. از زمان ظهور بعثت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) جمله «لا إله إلاّ اللّه» کلمه اخلاص تلقی شده و گوینده آن موحد خالص به شمار می رود، در حالی که اگر «اله» را در این جمله به معنی معبود بگیریم، با حقیقت تطبیق نخواهد کرد، زیرا در جهان غیر از خدا معبودهای بسیاری هست و درنتیجه اخلاص نیز منتفی خواهد شد; لذا افرادی که «اله» را به معنی معبود می گیرند، ناچار شده اند لفظ «بحق» را مقدر سازند، و این خود تکلفی است که دلیلی بر آن نیست. *** در این جا دلایل ما به پایان می رسد، ولی کسانی که آن را به معبود تفسیر می کنند، به این آیه استدلال می کنند: (وَ قالَ المَلاءُ مِنْ قَومِ فِرْعَونَ أَتَذَرُ مُوسی وَ قَومَه لِيُفْسِدوا فِی الارضِ وَ يَذرك وَآلهتک). (اعراف/۱۲۷) «اشراف قوم فرعون گفتند آیا موسی و قوم اورا رها می کنی تا در زمین فساد کنند، و پرستش تو را ترک کنند». پایه استدلال این است که در قرائت شاذّ به جای «آلهتک» (خدایان تو)، «إلهتک» (عبادت تو) وارد شده است. پاسخ این استدلال روشن است، اوّلاً قرائت متواتر «آلهتک» است، و فرعون در حالی که خود را اله معرفی می کرد، به خدایان ما فوق و برتر نیز معتقد بود، و به تعبیر دیگر اگر خود را رب اعلای مردم مصر معرفی کرده و می گفت: (أَنَا رَبُّكُمُ الأَعلی) (نازعات/۲۴)، ولی برای جهان و خود، خدایان دیگری نیز معتقد بود، و چون حضرت کلیم جز خدا، همه خدایان را حذف کرد، برای انسان و جهان جز یک خدا معرفی ننمود، اشراف قوم فرعون به او گفتند:

نه تنها موسی تو را حذف می کند، بلکه خدایان را نیز ترک می نماید. ثانیاً: فرض می کنیم قرائت شاذ صحیح است، ولی لفظ «الهتک» به معنی عبادت نیست، بلکه به معنی خدایی فرعون است که آیه (أَنَا رَبُّکُمُ الأَعلی)منعکس کننده آن است، یعنی نتیجه آزادی موسی در دعوت، نادیده گرفتن خدایی تو می باشد. آری برخی از اهل لغت مانند راغب، «اله» را به معنی معبود تفسیر می کنند; ولی کلام راغب بر اهل بینش قابل تأویل است، و در غیر این صورت چون با آیات پیشین در تضاد است از این نظر قابل پذیرش نمی باشد.

تقسیمی به نام توحید ربوبی والوهی

در کتابهای وهابیان توحید به دو قسم «توحید ربوبی» و «توحید الوهی» تقسیم شده است، و از واژه نخست، خالقیت، و از دومی، عبادت اراده می شود; در حالی که هر دو اصطلاح برخلاف واقع است، زیرا ربوبیت به معنی تدبیر و کارگردانی جهان است نه خالقیت، و قرآن علاوه بر توحید خالقیت بر توحید در تدبیر نیز اصرار میورزد. در باره توحید در خالقیت می فرماید: (هَل مِنْ خالِق غَیْرُ اللّهِ). (فاطر/۳) و در باره توحید در تدبیر می فرماید: (إِنَّ رَبّکُمُ اللّهُ الّذی خَلَقَ السَّماوات وَ الأَرض فِی سِتَّةِ أَیّام ثُمَّ استَوی عَلَی العَرْشِ یُدَبِّرُ الأمر)(یونس/۳) «پروردگار شما کسی است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، آن گاه بر عرش مستولی شد، او مدبر امر جهان است». و نیز «الوهیت» به معنی عبادت نیست و بایددر توحید در عبادت همان لفظ «عبادت» را به کار برد، نه لفظ «الوهیت» و دلایل پیشین ثابت کرد که

معنای مطابقی آن، همان خدا است.و معبود بودن از لوازم آن است نه معنی مطابقی آن.

اشتباهی دیگر

سلفی های امروز که در سلک وهابیان تجلی کرده اند، می گویند: نمی توان لفظ جلاله را به صورت مفرد به کار برد، بلکه باید آن را در ضمن جمله ای گفت; زیرا این لفظ در تمام اذکار که در قرآن و سنت وارد شده، در ضمن جمله آمده است. مانند:«لا ـ إله إلاّ ـ اللّه» و «أستغفر اللّه»، ازاین جهت نمی توان لفظ اللّه را به صورت مفرد به کار برد، آن گاه ابن تیمیه می افزاید:«استمرار بر ذکر اللّه به صورت جدا، چه بسا گوینده را به اوهامی از قبیل حلول و وحدت وجود سوق می دهد». این اندیشه در نهایت سستی است، اوّلاً اطلاقاتی که در مورد ذکر خدا آمده است، در این مورد کافی است، چنان که می فرماید: (وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَ أَصِيلًا).(انسان/۲۵) «نام خدایت را صبح و عصر یاد کن»(۱) یعنی بدون قید و شرط خواه مفرد باشد یا در ضمن جمله.(۲) ثانیاً در برخی از آیات دستور می دهد که اللّه را به صورت مفرد بگوییم، مانند: (...قُلِ اللّه ثُمَّ ذَرْهُمْ فِی خَوضِهِمْ يَلْعَبُون) (انعام/۹۱). اینکه ابن تیمیه می افزاید ذکر نام اللّه به صورت مفرد ممکن است عواقب خوبی نداشته باشد،

۱- [۱] ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج ۱۰، ص ۵۵۶.

۲- [۲] همچنین است دیگر آیات مانند: (وَ اذْكُر رَبّكَ فى نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ القَولِ بالغُدُوّ وِالآصال وَ لاتَكُنْ مِنَ الغافلين)(اعراف/۲۰۵): «نام خدای خود را نزد خود از روی تضرع و خوف و آهسته به هنگام صبح و عصر یاد کن و از غافلان مباش».

علاوه بر این که اجتهاد در مقابل نص است، سبب می شود که دیگر الفاظ نیز به صورت مفرد نیز گفته نشود، این مطلب چه اختصاص به لفظ «اللّه» دارد؟ *** در این جا بحث ما پیرامون نخستین اسم از اسمای الهی به پایان رسید، و تفسیر دیگر اسما را به ترتیب حروف تهجی می آوریم.

اسم دوم: أحد

اشاره

لفظ أحد در قرآن به صورت معرفه و نکره، هفتاد و چهار بار وارد شده و فقط دو مورد از آن مربوط به خداست، چنان که می فرماید:(قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ*...وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ). ابن فارس می گوید: اصل احد، «وحد» بوده و زجاج می گوید: از واحد گرفته شده است، ازهری می گوید: اصل آن وَحد، یَوْحد فهو وُحَد مانند حسن، یحسن فهو حسن بوده، آن گاه پس از قلب واو به همزه به صورت احد آمده است. در قرآن لفظ احد و واحد هر دو وارد شده و قرائن نشان می دهند که این دو لفظ در حالی که قدر مشترک دارند، تفاوت هایی نیز دارند و به اصطلاح مترادف نیستند; برخی از محقّقان تفاوت ها را چنین بیان کرده اند: ۱. لفظ واحد در مبدأ عدد به کار می رود، می گویند و احد، اثنان، ثلاثه در حالی که احد چنین نیست. ۲. هرگاه لفظ احد و واحد پس از حرف نفی بیایند، دو معنی مختلف را می رسانند، مفاد اولی نفی جنس، مفاد دومی نفی فرد می باشد، مثلاً اگر بگوییم: لا أحد فی الدار یعنی هیچ کس در خانه نیست، ولی اگر بگوییم لا واحد فی الدار یعنی یک نفر در خانه نیست و ممکن است دو یا سه نفر در

خانه باشند. ۳. عرب لفظ واحد را در مورد صفت به کار می برد و می گوید: ثوب واحد، ولی هرگز احد به عنوان وصف به کار نمی رود مگر در مورد خدا، مثلاً می گویندالا اللّه الأحد ولی هرگز نمی گویند رجل أحد، توگویی خدا این لفظ را در جانب اثبات، به خود اختصاص داده است، هرچند در جانب نفی در غیر خدا نیز به کار می رود، چنان که می گویی ما رأیت أحداً.(۱) شایان ذکر است که در جمله (قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ)، سه لفظ از اسمای الهی جمع شده است; لفظ نخست ضمیر هو است، افراد نا آشنا به معارف، آن را ضمیر شأن می گیرند، با این که این ضمیر، ضمیر شأن نیست; بلکه مانند دیگر ضمایر، مرجعی دارد و آن خداست. تو گویی انسان که با چشم باز به صفحه آفرینش می نگرد، جز او کسی را نمی بیند و جز او کسی را که مستحق وجود و موجود باشد، نمی یابد. طبعاً چنین موجودی مرجع «هو» خواهد بود، و ذکر مرجع در این مورد لازم نیست. لفظ دوم اللّه است که برای گروهی آمده است که جهان هستی را به واجب و ممکن تقسیم می کنند، در این صورت باید برای آن ضمیر پیشین ممیزی ذکر شودو آن لفظ اللّه است. لفظ سوم برای گروهی است که نوعی کثرت در اله تصور می کنند و تعدد آلهه را جایز می دانند، برای رد اندیشه آنان پس از لفظ جلاله، لفظ احد وارد شده است.(۲) درباره تفسیر ضمیر (قُلْ هُوَ اللّه)می توان وجه دیگری نیز گفت و آن این که لفظ« هو» اشاره به چیزی است که هر انسان به سائقه فطرت به دنبال آن

۱- [۱] صدوق، توحید، ص ۱۶۹.

۲- [۲] رازی، لوامع البینات، ص۱۱.

است، ولی از آن جا که فطرت در پیـدا کردن گمشده خود دچار اشـتباه می شود، قرآن بعد از لفظ هوجمله اللّه أحد را آورده است، تا اشتباه او را رفع کند.

تکرار أحد در سوره توحید

در سوره توحیـد لفـظ احـد دوبار آمـده است، یکی در آیه نخست و دیگری در آیه آخر، آیا هر دو ناظر به یک معنا است؟ یا هر یک معنی خاصـی دارد؟ در سایه دقّت در مجموع سوره می توان گفت: هر یک از آن دو، مفیـد معنی خاصـی است، اولی ناظر به توحید ذاتی به معنای بسـیط بودن و جزء نداشتن است، در حالی که دومی ناظر به توحید ذاتی به معنی نفی مثل و نظیر است، و قرینه این تفسـیر لفظ کفواً در آیه چهارم است، زیرا تقدیر آیه چنین است «وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ أَحَدٌ کُفُواً لَهُ» یعنی کسی کفو و همتای او نیست، از آن جا که معنی آیه اخیر روشن است و این که می خواهـد نفی تعـدد کنـد، قهراً معنی آیه اوّل (به خاطر پرهیز از تکرار) همان نفی ترکیب خواهد بود. طبق این تفسـیر، آیه متضـمن بیان هر دو نوع توحید است و در حقیقت هم نافی ترکیب و تجزیه است و هم نافی شریک و نظیر; از آن جا که مسیحیان معتقد به تثلیث، برای خدای واحد اجزای سه گانه مانند خدای پدر، و خدای پسر و خدای روح القدس قائل بودند، آیه نخست برای رد این نوع تثلیث است که با بساطت منافات دارد. و این در صورتی است که برای هر یک از اجزا شخصـیت مسـتقل قائل نشوند، ولی اگر برای هر یک از اقانیم ثلاثه شخصـیت مسـتقلی معتقـد شوند در این صورت خدا نظیر و مثل پیدا کرده و آیه آخر ناظر به نفی این اندیشه است، تو گویی مسـلمانان با خوانـدن این سوره، انـدیشه تثلیث مسیحیت را به هر دو صورت رد کرده و خـدا را احـد (بسـیط) واحـد (بی مانند) معرفی می کنند. در برخی از روایات برای این دو نوع توحید ذاتی شاهدی وارد شده است،

مردی در جنگ جمل از امیر مؤمنان (علیه السلام) پرسید:«این که می گویند «اللّه واحد» مقصود چیست؟ امام در پاسخ او چنین فرمود:مقصود این است که برای او در جهان مانند نیست، و نیز خدا احدی المعنی است یعنی وجود او در خرد و اندیشه قسمت نمی پذیرد».(۱) از این بیان روشن می شود که توحید ذاتی به توحید در واحدیت و توحید در احدیت تقسیم می شود، مقصود از اولی نفی مثل، و مقصود از دومی نفی ترکیب است. و مقصود از ترکیب درکلام اسلامی، ترکّب ذات و صفت است و در گذشته یاد آور شدیم که یک چنین ترکیب مایه امکان است و امکان با وجوب سازگار نیست.

اسم سوم وچهارم: الأوّل والآخر

لفظ اول در قرآن شصت و چهار بار وارد شده و فقط در یک مورد، درباره خدا به کار رفته است، چنان که لفظ آخر نیز بیست و هشت بار وارد شده و فقط یک بار به عنوان وصف خدا ذکر شده است و هر دو در این آیه به عنوان وصف خدا وارد شده اند:(هُوَ الأوّلُ وَالآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الباطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْء عَلِيم).(حدید/۳) ابن فارس می گوید: «مقصود از اوّل آغاز هرکار، و مقصود از آخر مقابل آن است».(۲) راغب می گوید:«اوّل به چیزی می گویند که دیگری پس از آن می آید».(۳) در آیه یاد شده خدا با صفات متضاد و غیر قابل جمع توصیف شده

ص : ۱۳۲

۱- [۱] صدوق، توحید، باب ۳، حدیث ۳.

۲- [۲] ابن فارس، مقاییس، ج۱، ص ۷۰۰ و ۹۵۶.

۳- [۳] راغب، مفردات، ص ۳۱.

است، در حالی که آیه او را اول می خواند، آخر نیز می نامد، او را ظاهر توصیف می کند، باطن نیز می داند، اگر او اوّل است چگونه می تواند آخر باشد، و اگر ظاهر است چگونه می تواند باطن باشد؟ در حالی که این مفاهیم در غیر خدا قابل جمع نیست مگر به صورت نسبی، ولی خدا واقعیت این مفاهیم را به نحو حقیقی دارا است، نه به صورت مجازی و نه به صورت نسبی و این حقیقت با آگاهی از کیفیت قیام موجودات امکانی با خدای واجب الوجود روشن می شود، برهان عقلی می گوید که نسبت اوّلی به دوم بسان نسبت معنی حرفی به معنی اسمی است، همان گونه که معنی حرفی در تحقق خود نمی تواند از معنی اسمی جدا باشد، همچنین موجود امکانی نیز در تحقّق خود به خدای واجب الوجود وابسته است و از او جدا نیست; البته این معیّت، معیّت حلولی نیست، بلکه معیّت قیومی است و این که تمام موجودات امکانی، به وجود او قائم می باشد همچنان که صورتهای ذهنی به نفس قائم است، چنان که می فرماید:(...وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما

کُنْتُمْ) (حدید/۴). بنابر این هرگاه خـدا بر همه موجودات محیط است، طبعاً هر موجودی را که اول و نخست فرض کنیم، خـدا پیش از او خواهـد بود، به حکم این که احـاطه دارد و هرچیزی را که آخر فرض کنیم خـدا به حکم این که محیـط است، آخر خواهـد بود و اوّل و آخر بودن وجود خـدا به معنی اوّل و آخر در مکـان و زمـان نیست، بلکه همـان طور که یـادآور شـدیم به معنی احـاطه بر سلسـله وجودات امکـانی است که از عقل شـروع شـده و در هیولی پایان می پـذیرد. از این بیان می توان نتیجه گرفت که این دو اسم از شـاخه های نام محیط است و لازمه احاطه، اول و آخر بودن است. و گواه بر این که اوّل و آخر بودن از شـئون محیط بودن خـداست، این که قرآن در آیه بعـد جمله(وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ)را آورده است. گاهی تصور می شود که مقصود از احـاطه خـدا بر موجودات امکانی، احاطه قـدرت او است،ولی این بیان، با بیان ما مخالفتی نـدارد، زیرا قـدرت او عین ذات اوست و احاطه قـدرت، از احاطه ذات جـدا نیست، بنابر این، خدا آغاز اشـیا و پایان آنهاست او، اوّل است و آخر، به حکم اینکه او محیـط است و اشـیا محـاط. در این جا می توان برای اوّل و آخر بودن خـدا تفسـیر دیگری نیز کرد و آن این که اوّل و آخر بودن از شـئون ازلی و ابدی بودن خداست، از آن جا که او واجب الوجود است و وجود او از ذات او سرچشمه می گیرد و برگرفته از مقام دیگر نیست، قطعاً ازلی و ابـدی است و در این صورت برای وجود او نه آغازی خواهد بود و نه پایانی. و به دیگر سـخن: از آن جا که او واجب الوجود است عدم به او، نه در سابق و نه در لاحق راه ندارد و چنین واقعیتی نه ابتدایی دارد و نـه انتهـایی و نـه اولی دارد و نـه آخر و اگر او را بـه اول و آخر توصـیف می کنیم، مقصـود این است که او اولی اسـت بـدون آغاز و آخری است بـدون پایان. البته این دو بیان با هم تفاوت روشـنی دارند، مبدأ برهان در بیان نخست، احاطه خدا بر ممکنات است و در بیان دوم، وجوب وجود و ممتنع العدم بودن اوست، وبیان دوم را صدوق انتخاب کرده می گوید:«انّه الأوّل بغیر ابتـداء و الآخر بغیر انتهاء». در این جا تفسـیر سومی نیز می توان یادآور شد و آن این که خدا از آن نظر که مبدأ المبادی و غـایه الغایات است به اوّل و آخر بودن توصـیف می شود، سرچشـمه هستی اوست و غرض از خلقت نیز اوست. در خطبه ای از امیر مؤمنان مولای متقیان (علیه السلام) جمله هایی در این مورد

آمـده که می تواند ناظر به یکی از بیانهای سه گانه یا بیرون از آنها باشد، و ما متن کلام او را می آوریم، تطبیق و نتیجه گیری را به خوانندگان گرامی واگـذار می کنیم. در خطبه هشـتاد و پنج از نهج البلاغه می فرماید:«وأشـهد أَنْ لا إله إلاّ اللّه وحده لا شریکَ له، الأوّلُ لا شـیء قبلَه، و الآخر لا غایه له». و در خطبه نود و یکم می فرمایـد: «الأوّل الذی لم یکن له قبلٌ فیکونَ شـیءٌ قبلَه و الآخر الذی لیس له بعد فیکون شیء بعده». و در خطبه نود و چهارم می فرماید:«الأوّل الذی لا غایهَ له فینتهی، ولا آخرَ له فینقضـی». و در خطبه نود و شـشم می فرماید:«الحمد للّه الأوّل فلا شـیءَ قبله، والآخر فلا شیء بعده». ودر خطبه صد و یکم می فرماید:«الحمد للّه الأوّل قبل کلّ أوّل، و الآخرُ بعدَ کلّ آخر، بأوّلیته وجب أن لا أوّل له، و بآخریته وجب أن لا آخر له». با توجه بـه ایـن جمله هـا روشن می گردد که امیر مؤمنـان (علیه السـلام) نخسـتین پرچمـدار تـبیین معـارف قرآن است و هیـچ کس از صحابه، حتی به اندازه بسیار اندکی، در این مورد سخن نگفته است. برخی(۱) برای تفسیر این آیه وجوه بیست و چهارگانه ای گفته اند که قسمتی از آنها قابل قبول و برخی قابل پذیرش نیست، ولی این تفاسیر اصطلاحاً تفسیر اشاری است نه تفسیر بیانی، تحمیل این معانی بر آیه احتیاج به دلیل روشنی دارد.

۱- [۱] رازی، لوامع البینات، ص ۳۲۳_۳۲۶.

اسم پنجم: الأعلی

لفظ اعلی در قرآن نه بار و در دو مورد به عنوان صفت خدا وارد شده است، چنان که می فرماید: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الأَعْلی). (اعلی/۱) «نام خدایت را که برتر است، تنزیه کن». و نیز می فرماید: (وَ ما لأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَه تُجْزی* إِلاّ ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلی).(لیل/۱۹_۲۰) «و در نزد پرهیزگاری که زکات مال خویش را می دهد، کسی نعمتی ندارد که پاداش داده شود(و زکات را در مقابل آن بپردازد) او زکات را به خاطر خشنودی پروردگار والای خویش می پردازد و به زودی راضی می شود».

و در برخی از آیات به عنوان صفت مثل وارد شده است، چنان که می فرماید: (لِلَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِالآخِرَهِ مَثَلُ السَّوءِ وَ للّهِ المَثَلُ الأَعْلی وَهُوَ الْعَزِیزُ الحَکیم). (نحل/۶۰) «برای کسانی که به روز رستاخیز ایمان نمی آورند صفات بد (که به اختیار کسب کرده اند) می باشد، ولی برای خدا صفات برتر است و او عزیز و حکیم است».(۱) در این آیه خلقت آسمان و زمین که بیانگر صفات کمال است، مَثَل

۱- [۱] مثل در این آیه و امثال آن به معنای توصیف و بیان چگونگی موجودات است و اگر به مثل، مثل می گویند چون بیانگر حال موردی است که بر آن تطبیق می شود، ولذا آن جا که مشرکان پیامبر را مسحور خواندند وگفتند: (إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاّ رَجلًا مَسحوراً) (فرقان/۸) خدا توصیف آنها را با لفظ ضرب المثل می خواند و می فرماید: (أُنظُرْ کَیْفَ ضَربُوا لَکَ الأَمْثال) بنگر چگونه تو را توصیف می کنند، بنابراین ضرب المثل در این آیه غیر از ضرب المثل در محاورات ماست.

اعلی توصیف شده و آن را دلیل بر امکان اعاده انسانها گرفته است، زیرا کسی که بر چنین آفرینش تواناست، بر اعاده انسان نیز توانا خواهد بود. سرانجام باید دانست اعلی مأخوذ از «علوّ» به معنی رفعت و بلندی است، ابن فارس می گوید: «علو» یک معنی بیش ندارد و آن دلیل بر ارتفاع و بلندی است، طبعاً مقصود از اعلی آن گاه که به عنوان صفت ذکر می شود، بلندی از نظر رتبه و درجه وجود است، زیرا مفروض این است که او مبدأ آفرینش و محیط بر آن می باشد، قهراً وجود بی حدّ او بالاتر و برتر از وجود محدود خواهد بود; از این جهت صاحب این اسم باید از هر اسمی که لایق مقام او نیست، تنزیه شود چنان که فرمود:(سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الأَعْلی) یعنی چون ذات او اعلی است، طبعاً باید اسم او نیز از هر نقصی تنزیه شود. و به دیگر سخن: چون وجود او اعلی است، باید اسم و صفت او نیز با او هماهنگ باشد، زیرا اسم از واقعیتی در مسمی حکایت می کند و موجود اعلی نمی تواند اسمی داشته باشد که با کمال او هماهنگ نباشد. از این جهت، هر صفت کمالی که در جهان تصور می شود مانند حیات، قدرت، علم، ملک و جود و کرم خدا سهم برتر و بالاتر را دارد و دیگران سهم کمتر و غیر برتر. صدوق(۱) در تفسیر اعلی دو احتمال داده است، یکی این که به معنی قاهر باشد، و می گوید شاهد آن آیه زیر است: (...لا تَخَفْ إِنَّکَ أَنْتَ الأَعلی). (طه/۶۸) «ای موسی مترس تو قاهر و غالبی». احتمال دیگر این که مقصود متعالی بودن خدا از داشتن شبیه و نظیر

۱- [۱] صدوق، توحید، ص۱۹۸.

است، چنانکه می فرماید:(...وَ تَعالی عَمّا یُشْرِکُونَ).(یونس/۱۸) ظاهر این است که اعلی به معنی برتر از همه جهات است و یک چنین علو و برتری دو معنی مزبور را به دنبال دارد، هم قاهریت و هم تنزیه از مثل و مانند.

اسم ششم: الأعلم

لفظ اعلم در قرآن بیست و نه بار آمده و در همه موارد به عنوان وصف خدا به کار رفته است. قال سبحانه: (...یَقُولُونَ بِأَفْواهِهِمْ ما لَیْسَ فِی قُلُوبِهِمْ وَ اللّهُ أَعْلَمُ بِما یَکْتُمُونَ).(آل عمران/۱۶۷) «به زبان چیزی را می گویند که در دل آنان نیست و خدا با آنچه که مکتوم می دارند، آگاهتر است». و نیز می فرماید: (...اللّهُ أَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلِ رِسالَتَهُ...). (انعام/۱۲۴) «خدا داناتر است که رسالت خود را بر عهده چه کسی بگذارد». در این جا باید توجه نمود که «اعلم» صیغه افعل تفضیل است و مقتضای آن، از نظر لغوی این است که مبدأ(علم) در هر دو طرف باشد، ولی یک طرف نسبت به طرف دیگر برتری داشته باشد، بنابر این باید در تفسیر آیه یاد شده چنین گفت:هم منکران نبوت دارای علمند و هم خدا، ولی علم خدا فزون تر بر علم آنهاست; البته این ظاهر آیه است، ولی اگر مجموع آیه را مطالعه کنیم روشن می شود که دراین مورد تفاضل وجود ندارد، بلکه هدف اثبات علم برای خدا و نفی علم از مشرکان است، زیرا مشرکان ایمان خود را بر حقانیت پیامبر مشروط به این می کردند که به آنان نیز وحی شودتا از طریق وحی

بدانند که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) راست می گوید. و می گفتند در این صورت ما ایمان می آوریم و از آن جا که شرط آنان هیچ وقت تحقّق نخواهد پذیرفت، طبعاً ایمان نخواهند آورد و علمی نخواهند داشت، قرآن در این باره می فرماید: خدا داناتر است که رسالت خود را بر عهده چه کسی بگذارد. اینک مجموع آیه را می آوریم: (وَ إِذا جائَتْهُمْ آيَةٌ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتّى نُؤتَى مِثْلَ ما أُوتِىَ رُسُلُ اللّهِ اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ) و این نوع استعمال چندان بعید نیست و در قرآن «صیغه افعل» در موردی به کار رفته که فقط یک طرف دارای فضیلت بوده، نه دو طرف چنان که لوط در باره دختران خود می فرماید: (...يا قَوْمِ هؤلاءِ بَناتى هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ...).(هود/۷۸) «ای قوم اینها دختران من هستند که پاکیزه اند». مسلماً اطهر در این جا فاقد ویژگی تفضیل است، زیرا طرف مقابل فاقد هر نوع طهارت است. و روشنتر از آن این آیه است: (قُلْ أَذلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الخُلْدِ الَّتى وُعِدَ المُتَّقُونَ...).(فرقان/۱۵) «بگو آیا دوزخ خوب است یا بهشت جاودانی که پرهیزگاران به آن نوید داده شده اند؟» حتی در آیه ای که یوسف (علیه السلام) می گوید: (... ربِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمّا يَدْعُونَنى إِلَيْهِ ...).(یوسف/۳۳) «پروردگارا زندان برای من از عمل حرام محبوبتر است». می توان گفت یک طرف فاقد وصف مفاضله است، زیرا هیچ گاه فحشا برای پیامبران محبوب نمی باشد واین که گاهی می گویند مقصود از حب فحشا خواسته غریزه جنسی بوده، دور از مضمون آیه است.

ص : ۱۳۹

اسم هفتم: الأکرم

لفظ «اکرم» به صورت اضافه یا معرّف به الف و لام،دوبار در قرآن وارد شده است که فقط یکی از آنها مربوط به خدا است، چنان که می فرماید: (إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ* خَلَقَ الإِنْسانَ مِنْ عَلَق* إِقْرأْ وَ رَبُّکَ الأَکْرَم). (علق/۱_۳) «بخوان به نام پروردگارت که تو را آفرید، انسان را از خون بسته خلق کرد. بخوان به نام پروردگارت که کریم است». و در مورد دیگر می فرماید: (...إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقیکُمْ...). (حجرات/۱۳) «گرامی ترین افراد نزد خدا، پرهیزگارترین آنها است». راغب می گوید:واژه «کرم» چیزی است که هم خدا و هم انسان به آن توصیف می شوند، هرگاه وصف خدا قرار گرفت، مقصود از آن احساس و انعام آشکار او است، چنان که می فرماید: (...فَإِنَّ رَبِّی غَنِیٌّ کَرِیمٌ). (نمل/۴۰) «پروردگار من بی نیاز و کریم است». و هرگاه وصف انسان قرار گرفت، مقصود اخلاق و افعال نیکوی او است که خود را به گونه ای نشان دهد. مثلاً آن گاه می گویند فلانی کریم است که چیزی از او و در این زمینه آشکار شود.(۱) روی این اساس، معنی «اکرم» در آیه یاد شده مبالغه در کرم و احسان است، آن هم از دوجهت; زیرا او احسان می کند هرچند طرف مستحق نباشد،

۱- [۱] راغب، مفردات، ماده کرم.

و از جهتی همه کرم ها و نعمت ها به او منتهی می شود. ممکن است «کرم» به معنی شرف باشد، یا شرافت در ذات یا در خلق و خوی، در زبان عرب می گویند:«رجل کریم و فرس کریم» و عطاء و بخشش و گذشت از گناه گنهکاران، اثر این شرف ذاتی است، در این صورت معنی (وَ رَبُّکَ الأَکْرَم) یعنی خدایی که از نظر ذات و فعل در نهایت شرف است.

اسم هشتم: أرحم الراحمین

جمله (أرحم الراحمین) در قرآن چهار بار آمده و در همگی به عنوان وصف خدا وارد شده است، چنان که می فرماید: (...وَ أَدْخِلْنا فی رَحْمَتِکَ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرّاحِمین). (اعراف/۱۵۱) «ما را در رحمت خود وارد کن، تو رحیم ترین رحم کنندگان هستی». ونیز می فرماید: (...فَاللّهُ خَیرٌ حافِظاً وَ هُوَ أَرْحَمُ الرّاحِمینَ).(یوسف/۶۴) «خدا بهترین حافظ و رحیم ترین رحم کنندگان است». و نیز می فرماید: (قالَ لا تَثْرِیبَ عَلَیْکُمُ الیَومَ یَغْفر اللّه لَکُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرّاحِمینَ). (یوسف/۹۲) «یوسف گفت امروز بر شما نگرانی نیست، خدا شماها را می بخشد و او رحیم ترین رحم کنندگان است ». و نیز می فرماید: (وَ أَیُّوبَ إِذْ نادی رَبّهِ أَنّی مَسَّنِی الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرّاحِمینَ).(انبیاء/۸۳) «به یاد آر ایوب را آن گاه که خدای خود را ندا کرد و گفت: پروردگارا رنج و آزار بر من روی

آورده، و تو رحیم ترین رحم کننـدگانی». ابن فـارس می گویـد: «رحم» یـک معنـا بیش نـدارد وآن حـاکی ا ز رقت وعطوفت است و رَحْم و مرحمتْ، و رحْمَت به یـک معنـا است، و به رابطه خویشاونـدی «رحم» می گوینـد که مایه های عطوفت در آن هست و نیز به رَحِم زن از آن جهت «رَحِم» می گویند که مبدأ فرزند است که خود سـبب عطوفت و رقت می باشد. راغب می گویـد: رحمت عطوفتی است که احسـان و نیکی را به دنبال دارد، ولی گاهی در خود رقت به کار می رود و گاهی در احسان و نیکی، از این جهت هرگـاه خـدا با آن توصـیف شود مقصود نیکی مجرد از رقت قلب و عطوفت روحی است واگر در مورد بشـر به کـار رود، مقصود عطوفت و رقت قلب است، از این روی می گوینـد، رحمت در مورد خـدا به معنی بخشـش در مورد انسـان رقت قلب و عطوفت است. ظـاهر گفتـار این دو لغت شـناس این است که رقت جزء معنی ماده «رحم» است، ولی برهان عقلی سبب می شود که به هنگام توصیف خدا با آن، از آن معنا تجرید شود.

اسم نهم: أحکم الحاکمین

این جمله در قرآن در دو مورد و در هر دو، وصف خـدا قرار گرفته است چنـان که می فرمایـد: (وَ نـادی نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبّ إِنَّ ابْنی مِنْ أَهْلی وَ إِنَّ وَعْـدَکَ الحَـقُّ وَأَنْتَ أَحْکَمُ الحـاکِمینَ). (هود/۴۵) «پروردگارا فرزنـد من از خانـدان من است و وعـده تو، وعده حق و راست است و تو بهترین داوران هستی».

ص : ۱۴۲

و نیز می فرماید: (أَلَیْسَ اللّهُ بِأَحْکَمِ الحاکِمین).(تین/۸) «آیا خـدا بهترین داوران نیست». حُکْم در لغت به معنی منع است چنان که شاعر می گوید: ابنی حنیفه أحکموا اسـفهاءَکم *** انّی أخاف علیکم أن أغضِبا ای فرزندان حنیفه بی خردان خود را منع کنید. از ا ن ترسم که بر شـما خشم گیرم. سـپس این لفظ در هر رأی قاطع به کار می رود، زیرا رأی قاطع مانع از تعدّی طرفین می شـود. و اگر به پنـد و انـدرز حکمت می گوینـد چـون انسـان را از کـار ناشـایست بـاز می دارد، اگر قرآن خـدا را (أَحْکَمُ الحاکِمین) می داند و یا حکم را نیز از آن او می داند و می فرماید: (...أَلا لَهُ الحُکْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الحاسِبینَ). (انعام/۶۲):«داوری برای او است و او سـریع ترین حساب کننـدگان است» به همین مناسـبت است. درست است که حکم به معنی «منع» است، ولی در مورد آیه، لفظ(أحْکَمَ)متضـمن معنی اتقان نیز می باشد و صـیغه تفضیل به خاطر همین است و مفاد (أحکم الحاکمین) این است که حکم او در اتقـان و نفوذ بالاـترین حکم ها است، و به تعبیر دیگر صـیغه تفضـیل در این مورد مربوط به کمیت حکم نیست بلکه مربوط به کیفیت آن است.

اسم دهم: أحسن الخالقین

جمله (أحسن الخـالقین) در قرآن دو بـار و در هر دو بـار، به عنـوان وصف خـدا ذکر شـده است، چنـان که می فرمایـد: (...ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللّهُ أَحْسَنُ الخالِقینَ) (مؤمنون/۱۴)

«آنگاه به او آفرینش دیگر بخشیدیم، برتر است خدا که بهترین آفرینندگان است». و در آیه دیگر می فرماید: (أَتَدْعُونَ بَعْلاً وَ تَذَرُونَ أَحْسنَ الخالِقین).(صافات/۱۲۵) «آیا بتی را به نام «بعل» می پرستید وبهترین آفرینندگان را رها می کنید». اگر خدا در دو آیه خود را بهترین آفریننده می خواند، در آیات دیگر آفرینش خود را بهترین آفرینش توصیف می کند و می فرماید: (...الَّذِی أَحْسَنَ کُلّ شَیء خَلَقَهُ...).(سجده/۷) «هرچه را که آفرید نیکو آفرید ». و در جای دیگر صورتگری انسان را بهترین صورتگری معرفی می کند و می فرماید: (...وَصَوَّرَکُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَکُمْ...)(غافر/۶۴) «شما را صورت پردازی کرد، و صورتهای شما را نیکو ساخت». در این آیات، مهم فهم معنی «خلق» و آفرینش است که این همه زیبا توصیف شده است. خلق در لغت به معنی اندازه گیری است و اگر به خوی انسانی خُلْق می گویند، بدین جهت است که گویی آفرینش او بدان کیفیت اندازه گیری شده است و خَلاق به معنی نصیب است، زیرا سهم هرکس، معین می گردد. بنابر این«خلق» در قرآن به معنی هر نوع ایجاد نیست، بلکه ایجادی است با اندازه گیری خاص، معادل «صنع» که آن هم آفرینشی است با اندازه خاص چنان که می فرماید: (...صُنْعَ اللّهِ الَّذی أَتْقَنَ کُلّ شَیء إِنَّهُ خَبیرٌ بِما تَفْعَلُونَ). (نمل/۸۸) «آفرینش خدایی که هرچیز را متقن ساخت، و به آنچه انجام می دهید آگاه است».

اکنون که معنی لغوی «خلق» روشن شـد، بایـد دیـد مقصود از (أحسن الخـالقین)چیست؟ ظاهر آیه این است که خـدا برای غیر خود، نیز خـالقیت اثبات می کنـد، ولی خود را نیکوترین خالق می دانـد و به دیگر سـخن تعـدد خالق را ولو به معنی نازل نفی نمی کنـد، بلکه خود را «أحسن» و غیر خود را «غیر احسن» می خوانـد. روی این اساس است که خدا، گاهی خلقت را به یکی از بنـدگان خود به نام «مسـیح» نسـبت می دهد و می فرماید: (...وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّینِ کَهَیْئهِ الطَّیْرِ بِإِذْنی...).(مائده/۱۱۰) «به یاد آر آن گاه که ازگل، پرنـده ای را به اذن من می آفریدی». اکنون سؤال می شود اگر واقعاً خالق مصداق متعدد دارد پس مفاد آیه ای که خـالقیت را به خـدا منحصـر می سـازد چیست؟ چنـانکه می فرمایـد: (ذلِکُمُ اللّهُ رَبُّکُمْ لا ـ إِلهَ إِلاّ هُوَ خالِقُ کُلِّ شَیء فَاعْبُدُوهُ...).(انعام/۱۰۲) «این است پروردگار شـما، خـدایی جز او نیست،و پروردگار همه چیز است، او را بپرستیـد». در این جا برای رفع اختلاـف دو راه وجود دارد: راهی را که راغب و دیگر اشـاعره انتخاب کرده انـد و آن این که خالقیت در خـدا را به گونه ای، و خالقیت در غیر او را به شـکل دیگر تفسـیر می کننـد. خالقیت خدا دو صورت دارد یکی ایجاد بدون ماده و نمونه پیشین، مانند: (بَدِیعُ السَّماواتِ الأَرض...).(بقره/۱۱۷). دیگری ایجاد چیزی با ماده پیشـین مانند: (...خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْس واحِدَه...).(نساء/۱):«شـما را از یک نفس آفرید». خلقت بدون ماده و الگوی سابق مخصوص خداست، ولی خلقت به معنی دوم مشترک میان خدا و غیر خدا است، و آفرینشگری انسان از قبیل دوم است، یعنی ازگل شکل مرغی را می سازد. در این جا راه دیگری نیز هست وآن این که خلقت در همه مراتب مشترک

است زیرا، انسان نیز بدون ماده پیشین صوری را در ذهن می سازد، ولی تفاوت در استقلال وعدم استقلال است، خالقیت مستقل مخصوص خدا است، ولی خالقیت وابسته از آن انسان است. و این حقیقت در بسیاری از نسبتهای مشترک نیز صادق است، خدا بدون استمداد از کسی خالق است، در حالی که غیر او به اذن و با استمداد از او آفرینش گری دارد، از این جهت در مورد حضرت مسیح (علیه السلام)، پس از جمله (تخلق) لفظ (بِإِذنی) وارد شده است.

اسم یازدهم: أسرع الحاسبین

این لفظ در قرآن یک بار، آن هم در وصف خدا وارد شده، چنان که می فرماید: (أَلا لَهُ الحُکْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الحاسِبینَ). (انعام/۶۲) «حکم و داوری از آن او است و او سریع ترین حساب کنندگان است». چنان که یک بار هم با وصف (أَسْرَعُ مَکْراً) توصیف شده است، آن جا که می فرماید: (...قُلِ اللّهُ أَسْرِعُ مَکراً إِنَّ رُسُلَنا یَکْتُبُونَ ما تَمْکُرون).(یونس/۲۱) «بگو خدا سریعتر در مکر است (بی اثر کردن نقشه های دشمنان)فرستادگان ما حیله های شما را می نویسند». ما در باره وصف نخست آن جا که وصف (سریع الحساب) مطرح می شود، بحث خواهیم کرد و نیز درباره وصف دوم به هنگام بحث در باره (خیر الماکرین) سخن خواهیم گفت.

اسم دوازدهم و سیزدهم: اهل التقوی و أهل المغفره

این دو صفت در قرآن یک بار آن هم به عنوان وصف خدا وارد شده اند.

چنان که می فرماید: (وَ ما یَذْکُرُونَ إِلاّ أَنْ یَشاءَ اللّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوی وَ أَهْلُ المَغْفِرَهِ). (مدثر/۵۶) «پند نمی گیرند مگر این که خدا بخواهد، او شایسته پرهیز از مخالفت، وشایسته بخشندگی است». و «أهل» در آیه به معنی لایق و شایسته است، از این جهت در زبان عرب به انسان لایق می گویند:«مؤَهَلْ» و به شایستگی ها می گویند«مؤَّهِلات». علامه طباطبایی می گوید: جمله (هُوَ أَهْلُ التَّقْوی وَ أَهْلُ المَغْفِرَهِ) علت استثناء (وَ ما یَذکرون إِلاّ أَنْ یَشاء اللّه)در جمله پیشین است، زیرا چون خدا شایسته این است که همه انسانها از مخالفت با او بپرهیزند و او نیز شایسته این است که افراد را ببخشد. یک چنین فردی باید دارای اراده نافذ در ذات و اعمال آنها باشد.

اسم چهاردهم: الأبقی

لفظ (الأبقی) در قرآن هفت بار آمده و به وسیله آن عذاب و رزق خدا و سرای دیگر و آنچه که پیش او است، توصیف شده و فقط در یک آیه به عنوان وصف خدا آمده است، چنان که می فرماید: (إِنّا آمَنّا بِرَبِّنا لِیَغْفِرَ لَنا خَطایانا وَما أَکَرهْتَنا علَیْه من السحر وَ اللّهُ خیرٌ و ـَ أَبْقی). (طه/۷۳) («ساحران به فرعون گفتند) ما به پروردگارمان ایمان آوردیم تا از خطاها و سحری که ما را بر آن وادار کردی ببخشد، وخدا خیر و پایدارتر است». در حقیقت جمله (خیر و أبقی) پاسخ به تهدید فرعون است آن جا که گفت:

(وَ لأُصَـلِّبَنَّكَمْ فی جُذُوعِ النَخْلِ وَ لتعْلَمُنَّ أيُّنا أَشدّ عَذاباً وَ أَبقی). (طه/۷۱) («فرعون گفت) شماها را از شاخه های درخت خرما می آویزم (بـه دار می زنم) تـا بدانیـد کـدام یـک از نظر کیفر سـخت، و پاینـده تر است». در حقیقت جمله هـای:(وَ اللّه خیر و أَبقی) مقابله با جمله های فرعون است که گفت: (أَیُّنا أَشدّ عذاباً و أبقی)، اکنون سـخن در متعلق «خیر » و «ابقی» است، ممکن است متعلق هر دو ثواب باشـد، ثواب خـدا بهتر و پایـدارتر است. و ممکن است متعلق خیر، ثواب و متعلق «أبقی» عقـاب باشـد، یعنی ثواب خـدا نیك و عقاب او پایدارتر است. و احتمال سوم این است که هر دو مطلق باشد، یعنی خدا از هر خیری نیك تر و از هر باقی پایـدارتر است، واین به خاطر این است که فرعون خود را «أبقی» نامید، درحالی که ساحران پس از ایمان، خدا را شایسته این وصف دانستند.

اسم پانزدهم: الأقرب

لفظ (الأقرب) در قرآن یازده بار آمـده و در دو مورد خدا با آن توصـیف شده است. چنان که می فرماید: (...وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ).(ق/۱۶) «مـا به انسان از رگ گردن نزدیك تریم». و در آیه دیگر می فرمایـد: (وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلكِنْ لا تُبْصِرُونَ). (واقعه/۸۵) «ما به محتضـر از شـما نزدیك تریم و لیکن نمی بینیـد». مفسـران اقرب بودن خـدا را نسـبت به انسان، اقربیت از نظر علم و قدرت

گرفته انـد، یعنی علم او محیـط بر همه موجودات است. قطعـاً به انسان از رگ گردن و به محتضـر از اطرافیان او نزدیکتر است، در حـالی که با توجه به آیات دیگر بایـد گفت اقربیت او به انسان، اقربیت از نظر ذات ووجود او است; لکن نه به نحو مکانی، بلکه به نحـو قیّـومی که اجمـال آن را در تفسـیر هـو الأـوّل والآـخر آوردیم، اکنون نیز به گونه ای توضـیح می دهیم. در سوره حدید آیه چهارم می فرماید:(وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ): «با شـما است هر کجا باشـید». و در سوره مجادله آیه هفتم می فرماید: (...ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَه إِلاّ هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَه إِلاّ هُوَ سادِسُـهُمْ وَلا أَدْنی مِنْ ذلکَ وَ لا أَکْثَر إِلاّهُوَ مَعَهُمْ أَیْنَ ما کانُوا ثُمَّ یُنَبِّئُهُمْ بِمـا عَمِلُوا یَوم القِیـامَه إِنَّ اللّهَ بِکُلِّ شَـیء عَلیم). «نجوای سه نفر نیست مگر این که خـدا چهارمی آنها، و نجوای پنـج نفر نیست مگر این که خـدا ششـمین آنهـا است، و نه کمتر از این عـدد و نه فزون تر از آن، مگر این که خـدا با آنها است هر کجا باشـند. و در روز قیامت آنان را از آنچه که انجام داده انـد با خبر می سازد، خدا به همه چیز دانا است». و در آیه دیگر خود را خـدای موجود در آسـمانها و زمین می خوانـد و می فرمایـد:(وَ هُوَ اللّهُ فِی السَّـماواتِ وَ فی الأَـرض یَعْلَمُ سِـرَّکُمْ وَ جَهْرَکُمْ...). (انعام/۳) همچنین آیات دیگری که حاکی از احاطه وجودی و همراهی او با همه چیز است. علمای اسلام در برابر این آیات به دوگروه تقسـیم می شوند: ۱. اهـل حـدیث و در پیشـاپیش آنان احمـد بن حنبل و پیروان او، این گروه در تفسـیر این آیات راه تأویل را در پیش گرفته اند، در حالی که تأویل و تصرف

در ظواهر بر خلاف مسلک آنها است و لذا افراد تأویل گر را «جهمی» و «معتزلی» می نامند، ولی در این جا به خاطر تنگی قافیه این راه را برگزیده اند، و نکته آن این است که آنان خدا را موجودی مستقر در عرش می دانند، و می گویند به حکم (الرَّحْمنُ عَلَی العَرْشِ اسْتَوی)(طه/۵)، خدا بر سریر خود و فوق آسمانها مستقرّ است(۱)؛ وقتی این گروه با چنین آیات حاکی از گستردگی وجود است روبرو می شوند، انگشت تحیر به دندان می گیرند، زیرا از یک نظر «آیه استوا» آنها را بر استقرار خدا در نقطه خاصی دعوت می کند، در حالی که این آیات خدا را وجود محیط بر همه اشیا توصیف می نماید، در این صورت چاره ندیدند، جز این که راه تأویل را برگزینند و بگویند خدا با دانش خود چهارمین نفر آن سه نفر است، و یا با علم خود ششمین نفر آن پنج نفر است، و در حقیقت علم خدا است که چهار نفر را به پنج نفر و پنج نفر را به شش افزایش می دهد. وقتی به آیه (وَ هُوَ اللّهُ فی السَّماواتِ وَ فِی الأَرض) می رسند، می گویند: «مقصود «إله من فی السماوات و إله من فی الأرض»است، او خدای آنچه که در آسمانها و زمین است، اگر می گویند جایی خالی از خدا نیست، مقصود علم او است که برای او مکان خاصی نیست».(۲) خلاصه: چون این گروه «استیلا در عرش» به معنی استقرار بر سریر تصور کرده اند، سرانجام با معارف قرآن بازی کرده، وسخن اهل معرفت را نفهمیده و تصور کرده اند که مقصود از احاطه، احاطه مکانی است آن موقع در صدد اعتراض برآمده و می گویند در جهان ماده جاهای آلوده هست که شایسته نیست خدا در آن جاها حضور داشته باشد.

۱- [۱] اشعری، الابانه، ص ۱۸.

۲- [۲] ابن حنبل، السنه، ص ۳۴، ۳۶، ۳۳، ط قاهره.

و شگفت از شیخ اشعری است، با این که او چهل سال در دامن معتزله بزرگ شده و از عقاید معتزله پیرامون احاطه قیومی خدا آگاه بود، ولی بسان کسی سخن می گوید که گویی این مسائل را بو نکرده است و لذا همان سخن احمد بن حنبل را تکرار می کند که خدا بالاتر و برتر از آن است که در هر مکانی باشد، در حالی که برخی از مکانها جایگاه مناسب خدا نیست.(۱)

۲. عدلیه معتقدند مراد از سعه وجودی خدا، احاطه قیومی است نه احاطه مکانی و در این مورد چنین توضیح می دهند: نسبت وجود امکانی به واجب، نسبت معنی حرفی به اسمی است،همان طور که معنی حرفی در تحقق و حتی در تصور و دلالت جدا از معنی اسمی نیست؛ همچنین وجود ممکن در مقام تحقّق جدا از وجود خدا نیست، و عزلت و بینونت مایه نابودی وجود ممکن می شود، اینک توضیح مطلب: امکان در وجود، غیر از امکان در ماهیت است و به دیگر سخن: هم وجود با امکان توصیف می گردد و هم ماهیت، می گویند وجود ممکن، یا ماهیت ممکن،ولی امکان در وجود معنایی، و امکان در ماهیت معنی دیگری دارد، هرگاه بگوییم: انسان ماهیت ممکنه است، مقصود این است که در درون او اقتضای وجود وعدم نیست و نسبت آن به هر دو، یکسان است؛ در حالی که اگر وجود را به امکان توصیف کنیم، چون موصوف واقعیت خارجی است، دیگر نمی توان گفت نسبت وجود و عدم به آن یکسان است، بلکه مقصود این است که او قائم به غیر و وابسته به او است. روی این بیان، واقعیت وجود ممکن نسبت به واجب روشن می گردد، زیرا وجود امکانی فی نفسه یا مستقل است و یا متعلق به غیر؛ احتمال اول منتفی است چون فرض ما در ممکن است و استقلال نشانه بی نیازی از علت است،

۱- [۱] اشعری، الابانه، ص ۸۶ _۸۷.

بلکه چنین چیزی معلول نخواهد بود; در حالی که وجود امکانی معلول واجب است طبعاً احتمال دوم متعین است; یعنی در درون ذات، متعلق و وابسته به غیر است و چنین موجودی نمی تواند از علت خود منعزل باشد، زیرا چیزی که واقعیت آن تعلق به غیر است، انعزال از علت، نفی واقعیت او است. ممکن است تصور شود که ممکن در حدّ ذات وابسته نیست و وابستگی بر آن عارض می گردد، ولی این اندیشه باطل است، زیرا نتیجه آن تبدیل واجب به ممکن و مستقل به غیر مستقل است. نتیجه این که چنین موجودی که وابستگی جز ذات او است، پیوسته در محضر واجب بوده و جدا از آن نخواهد بود و حضور او مانند حضور مبصرات نزد بیننده نیست، بلکه به نوعی مانند حضور صور ذهنیه در پیشگاه نفس خلاق است و برای چنین موجودی عزلت ممکن نیست، شاید آیه مبارکه ناظر به همین مطلب است:(یا أَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الفُقَراءُ إِلَی اللّهِ وَاللّهُ هُوَ الغَنِیُّ الْحَمِید). (فاطر/۱۵) یک چنین معیت جز از طریق احاطه وجودی واجب بر ممکن وقیام ممکن با واجب، قابل تفسیر نیست و افراد غیر وارد آن را حلول واجب در ممکن تلقی کرده و همان سخنانی را یادآور می شوند که ابن حنبل و اشعری یادآور شدند، غایب نبودن ممکن از خدا، غیر از نفوذ وجود خدا در ذات او، مانند نفوذ آب در گل است و انسان سالک در راه معرفت باید مسائل متعلق به عالم بالاـ را از مطالعه نفس و افعال آن به دست آورد نفس انسانی فاعل است، فعل او نمونه ای از فعل خدا است، او صور را در محیط خود پدید می آورد، درحالی که صور عین او نیست، ولی از او نیز جدا نمی باشد، در حالی که نفس برای خود مقام و موقعیتی دارد که صور به آن جا راه ندارد، ولی در عین حال، نفس بر فعل خود احاطه دارد و یک لحظه غفلت مایه نابودی آن است.

در کلمات پیشوایان معصوم جمله های ارزنده ای وارد شده است که به نقل و ترجمه یکی از آنها اکتفا می کنیم: «انَّ اللّه تبارک و تعالی لم یزل بلاـ زمان ولا مکان و هو الآن کما کان، لا یخلو منه مکان، ولا یشغل به مکان، ولا یحلّ فی مکان، ما یکون من نجوی ثلاـثه إلاّـ و هو رابعهم، ولاـ خمسه إلاّ هو سادسهم ولا أدنی من ذلک ولا أکثر إلاّ هو معهم أینما کانوا، لیس بینه وبین خلقه حجاب غیر خلقه، احتجب بغیر حجاب محجوب، واستتر بغیر ستر مستور، لا إله إلاّ هو الکبیر المتعال». خداوند بر(۱)تر و بالاتر از توصیف، در حالی که نه زمانی بود و نه مکانی موجود بود و اکنون که زمان و مکان پیدا شده اند، دارای چنین حالت است، هیچ مکانی از او خالی نیست، در حالی که هیچ مکانی با او پر نمی شود و در هیچ مکانی حلول نمی کند، نجوای سه گانه ای نیست، مگر این که خدا چهارمی آن است، ونجوای پنج گانه ای نیست مگر این که خدا ششمی آن است، نجوای کمتر و بیش از آنها نیست، مگر این که خدا با آنها است; بین او و آفریده اش حجابی جز خود آفریده نیست.(اکنون که فقط حجاب خود خلق است) پس او بدون حجابی که حاجب باشد محجوب و بدون پرده ای که ساتر باشد مستور است. (مقصود این است در حالی که بین واجب الوجود و ممکن الوجود حد و فاصله ای هست، ولی این فاصله مسبب نمی شود که واجب، جدا از ممکن باشد وبه تعبیر روایت واجب محجوب و مستور باشد، و ممکن در ماورای حجاب و پرده قرار گیرد). خدایی بر خدای بزرگ مقام و رفیع نیست.

تمثیل هایی برای تبیین اقربیت

قرآن برای تبیین این اقربیت مثال هایی می زند که هر یک به گونه ای

۱- [۱] صدوق، توحید، ص ۱۷۹.

می توانـد واقعیـت آن را روشـن سـازد، گـاهی می گویـد مـا بـه انسـان از رگ گردن نزدیـک تریـم.(نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِیـد)، از آن جـا که این رگ مـایه حیات انسان است و با قطع شـدن آن انسان به صورت جماد در می آیـد، خـدا نسـبت به انسـان از این رگ نزدیـک تر است. در آیـات دیگر اقربیت خـدا را به انسان به گونه دیگر بیان می کنـد و آن این که خـدا از آثـار روانی او که در خفـای کامـل است، آگـاه است چنـان که می فرمایـد:(...وَ نَعْلَمُ مـا تُوَسْوِسُ به نَفْسُه...). (ق/۱۶) «وما از وسوسه هـای نفس او آگاهیم». و در مورد سوم می فرمایـد: (...وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ يَحُولُ بَيْنَ المَرْءِ وَقَلْبِهِ...). (انفال/۲۴) «خدا میان انسـان و قلب او حائـل می شود». هـدف از این تمثیل ها تبیین مقام قرب الهی و نزدیک ساختن آن معیت عمیق عقلی در لباس مثـال است و گرنه مقـام ربوبی از نظر اقربیت بالاـتر از تمثیـل هـا است که در این آیـات بیـان شـده است. در روایات پیشوایان اسلام، قرب قیومی و احاطه وجودی به نحو روشن بیان شده است. کلینی از امام هفتم (علیه السلام) نقل می کند که در محضر اوگفته شـد: گروهی می اندیشـند که خدا به آسـمان اول فرود می آید، امام فرمود: خدا فرود نمی آید و به پایین نیازی ندارد. قریب و بعیـد در نظر او یکسـان است، نه شـیئ نزدیکی، از او دور شـده و نه دور، نزدیک شـده است، یعنی همه موجودات در محضر او حضور یکسان دارند.(۱) مردی به امام هادی (علیه السلام) نوشت: روایت شده است که خدا در مکانی

۱- [۱] کلینی، کافی، ج۱، باب الحرکه ، ص۱۲۵، حدیث ۱.

هست و در مکانی نیست و بر سریر استقرار دارد، امام (علیه السلام) در پاسخ نوشت: «بدان خدایی که در آسمان اول است همان خدایی است که در عرش است (یعنی او جایگاهی ندارد و بر همه محیط است)، جهان از آنِ او است و همه در برابر علم و قدرت، و فرمانروایی و احاطه وجودی او یکسانند».(۱)

۱- [۱] همان مدرک، ص۱۲۶، حدیث ۴.

حرف «ب»

اسم شانزدهم: الباریٔ

واژه «باریٔ» در قرآن سه بار آمـده، و در هر سه مورد وصف خـدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (هُوَ اللّهُ الخالِقُ الباریُٔ المُصَوِّرُ لَهُ الأَسْماءُ الحُسْنی...).(حشر/۲۴) «اوست خـدای آفریننـده و پدید آرنده و صورتگر، برای او است نامهای نیکو». و نیز در خطاب به بنی اسرائیل می فرماید: (...إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخاذِكُمُ العِجْلَ فَتُوبُوا إِلی بارِئِكُمْ...).(بقره/۵۴) «شما با پرستش گوساله به خویش ستم کردیـد، به سوی آفریننـده خود بازگردیـد». و نیز می فرمایـد: (...فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ...). (بقره/۵۴) «خویش را بکشید و این کار برای شـما در پیشگاه آفریدگار نیک است». ابن فارس می گوید:«برء» در لغت عرب دو ریشه بیش نـدارد، یکی آفرینش و دیگری دوری، می گوینـد«برء اللّه الخلق»، خـدا مردم را آفریـد. راغب در مفردات می گویـد:«باری» از اسـمای مخصوص خدا است و «برئ» به معنی خلق کردن است. ابن منظور در لسان العرب تفاوت باری، و خالق را چنین بیان می کند.

۱. برئ در موردی به کـار می رود که آفرینش کاملاً ـ بی سـابقه بوده و الگویی پیشـین نداشـته باشـد، در حالی که خالق معنی گسـترده تر از آن دارد چنـان که می فرمایـد: (...أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهيْئَةِ الطَّيْرِ...). (آل عمران/۴۹) «برای شـما از گل شکل مرغی خلـق می کنم، ولی نمی توان به جـای آن لفـظ ابرء به کـار برد». ۲. غالبـاً «بـاری» در مورد آفرینش حیوانات به کار می رود، و اگر در سـوره حشـر ــ آیه ۲۴ ــ خـدا بـا این دو وصف یک جا توصـیف شـده است (الخالق البارئ)، به خاطر تفاوتی است که در مفهوم آنها وجود دارد.

اسم هفدهم و هیجدهم: الباطن والظاهر

لفظ «باطن» در قرآن یک بار آن هم به عنوان وصف خدا آمده، در حالی که ظاهر به صورتهای مختلف ده بار وارد شده و در یـک مورد صـفت خـدا قرار گرفته است، چنـان که می فرمایـد: (هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَالباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْء عَليمٌ). (حدید/۳) «ظاهر» از ماده «ظهر»گرفته شده که قسمت روشن چیز را می گویند، واگر نیمه روز را ظُهْر گویند چون روشن ترین نقطه از روز همان وقت نیمه آن است، و از این جا معنی باطن نیز روشن می شود و آن قسـمت خفا و پنهانی شیئ است. از این جهت به آن نقطه روشن از حیوانـات «ظَهْر» و نقطه پنهـان «بَطْن» گفته می شـود، و در قرآن نیز این دو لفـظ به همین ملاـک به کار رفته انـد، آن جا که می فرماید: (وَ ذَرُوا ظاهِرَالإِثْمِ وَ باطِنَهُ...) (انعام/۱۲۰) «گناهان آشکار و پنهان را ترک کنید». بنابراین مقصود از توصـیف خـدا به «ظـاهر» و «بـاطن»، ظهور و خفـای او است؛ اکنون بایـد دیـد چگونه خـدا با این دو صـفت متضاد، همزمان توصیف

می شود. در این جا مفسران وجوه گوناگونی گفته اند و فخر رازی ۲۴ وجه ذکر کرده که همگی از قبیل تفسیر «اشاری» است، نه تفسیر بیانی و مابه بیان سه وجه اکتفا می کنیم: ۱. خدا به وسیله آیات و نشانه های خود آشکار است و همگی بر قدرت و علم نامحدود او گواهی می دهند، ولی در عین حال واقعیت و کنه خدا برای ما پنهان است. ۲. خدا به آشکار و پنهان علم دارد. در معنی نخست ظاهر و باطن صفت خود خدا است، درحالی که در معنی دوم صفت مخلوقات است. ۳. اتصاف خدا به این دو صفت، از شئون احاطه او بر ماسوی است، از آن جا که بر همه چیز محیط است، هرچه را که ظاهر فرض کنیم، خدا أظْهر و آشکاتر از آن است و هرچه را که باطن فرض کنیم، چون خدا بر آن احاطه دارد، از آن پنهان تر خواهد بود.(۱) وتوضیح این وجه در تفسیر صفات (هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخر) گذشت.

اسم نوزدهم: البدیع

لفظ «بدیع »در قرآن دو بار و در هر دو مورد، وصف خدا است و در تبیین کیفیت آفرینش آسمانها و زمین از آنها بهره گرفته شده است، چنان که می فرماید: (بَدِيعُ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَإِذا قَضى أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُون). (بقره/۱۱۷)

ص : ۱۵۸

۱- [۱] علامه طباطبایی، المیزان، ج۱۹، ص ۱۶۵ و صدوق، توحید، ص ۲۰۰ و رازی، مفاتیح الغیب، ج۸، ص ۸۵.

«پدید آرنده آسمانها و زمین آن گاه که به آفرینش چیزی فرمان دهد جز این نیست که به او می گوید باش، آن نیز تحقّق می پذیرد». و نیز می فرماید: (بَدِیعُ السَّماواتِ وَ الأَرضِ أَنّی یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَکُنْ لَهُ صاحِبَهٌ وَ خَلَقَ کُلّ شَیء وَ هُوَ بِکُلِّ شَیء عَلِیم).(انعام/۱۰۱) «پدید آرنده آسمانها و زمین، چگونه برای او فرزندی می باشد در حالی که برای او همسری نیست و همه چیز را آفریده، او به هر چیزی دانا است». ابن فارس می گوید: ابداع انجام کاری است،بدون الگوی پیشین، راغب نیز می گوید: ابداع عبارت از ایجاد مصنوعی است، بدون نمونه پیشین و الگو برداری از دیگران و هر موقع خدا با آن توصیف شود، مقصود ایجاد پیراسته از ابزار و ماده پیشین است. مؤید گفتار هر دو، لفظ آیه (قُلْ ما کُنتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُل...) (احقاف/۹) است، یعنی بگو من نخستین رسول نیستم که از جانب خدا مبعوث شده ام. بلکه پیش ازمن رسولانی بوده اند و از این جهت به هر چیزی که به خدا و پیامبر نسبت داده شود ولی در دین وارد نشده باشد«بدعت» می گویند، و شاهد دیگر آن، آیه (...وَ رَهْبانِیَهً ابْتَدَعُوها ما کَتَبْناها عَلَیْهِمْ...)(حدید/۲۷) است، یعنی مسیحیان از پیش خود رهبانیت را اختراع کرده و به ما نسبت دادند، در حالی که چنین چیزی را به آنان تکلیف نکرده ایم. تا این جا با نام «بدیع» که آفرینشگری بدون ماده و الگوی پیشین است آشنا شدیم، اکنون به توضیح آیه های ۱۱۷ سوره بقره و ۱۰۱ سوره انعام که متن و ترجمه آنها گذشت، می پردازیم; هدف در آنها اقامه برهان بر نداشتن فرزند است و از جهات مختلف در این دو آیه اقامه برهان شده است; آیه سوره انعام را در سه بخش تفسیر می کنیم:

۱. (بَدِیعُ السَّماواتِ وَ الأرض)، خدا کسی است که آسمان و زمین را بدون الگوی سابق و ماده پیشین آفریده است، و کسی که شیوه او چنین آفرینشگری است، چگونه می توان برای او فرزندی قائل شد، زیرا لازمه داشتن فرزند، تبدیل جزئی از بدن به موجود دیگر است، در حالی که شیوه فعل خدا ابداع و ایجاد بدون ماده پیشین است، نه تغییر صورتی به صورت دیگر. ۲. (أَنّی یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَکُنْ لَهُ صاحِبَه)، داشتن فرزند فرع وجود همسر است تا از طریق لقاح بچه دار شوند، خدا همسری ندارد. ۳. (وَ خَلَقَ کُلّ شَیء)، به حکم توحید در خالقیت ماسوای خدا مخلوق او است، طبعاً مسیح که او را فرزند خدا می انگارند، مخلوق او است، در این صورت چنین موجودی نمی تواند فرزند او باشد. آنچه که بیان شد همگی در سوره انعام وارد شده است، ولی در سوره بقره ــ آیه ۱۱۷ــ برهان دیگری نیز هست و آن این که: هرگاه اراده خدا به تحقق چیزی تعلّق گیرد، فوراً انجام می گیرد و در تحقّق آن تدریج در کار نیست، در حالی که فرزند نتیجه تبدیل جزئی از بدن به موجودی دیگر به مرور زمان است و این کار، با سنت خدا در آفرینش که بر پایه «کن فیکون» است، سازگار نیست. رازی می گوید:«بدیع به کسی می گویند که بدون ابزار و ماده و دور از زمان، کار صورت می دهد و فرزند داری جدا از این سه عامل نیست» آن گاه می افزاید«اگر بدیع را صفت فعل بگیریم مفاد آن همین است و اگر صفت ذات بگیریم به معنای بی مثل و نظیر می باشد، و گاهی می گویند هذا شیءٌ بدیع، یعنی بی نظیر است و خدا به این اسم از همه موجودات شایسته تر است، زیرا برای او مِثْلِی در ازل نبوده و در ابد نیز نخواهد بود».(۱)

۱- [۱] رازی، لوامع البیّنات، ص ۳۵۰.

اسم بیستم: البَرّ

واژه «بَرّ» بر وزن ذَرّ(با تشدید) در قرآن پانزده بار آمده، در دوازده مورد درمقابل «بحر» آمده که مقصود ازآن سرزمین خشک است، ولی در سه مورد دیگر به عنوان وصف، درمورد خدا و غیره به کار رفته است که عبارتند از: ۱. خدا(إِنّا کنّا مِنْ قَبْل نَدْعُوهُ انَّهُ هُوَ البَرُّ الرَّحیم).(طور/۲۸) «ما قبلاً اورا می خواندیم و او است احسان کننده و مهربان». ۲. عیسی:(وَ بَرّاً بِوالِدَتی وَ لَمْ یَجْعَلْنی جَبّاراً شَقِیّاً).(مریم/۳۲) «خدا مرا نسبت به مادرم نیکوکار قرار داده و سرکش و بدبخت قرار نداده است». ۳. یحیی: (وَ حَناناً مِنْ لَدُنّا وَزکاه وَ کانَ تَقِیّاً* وَ برّاً بِوالِدَیْهِ وَ لَمْ یَکُنْ جَبّاراً عصِیّاً).(مریم/۱۳_۱۴) «ما به او شفقت و طهارت نفس عطا کردیم، و او پرهیزگار و نسبت به پدر و مادر نیکوکار بود و گردنکش و گنهکار نبود». از کنار هم قرار دادن این سه آیه می توان معنی جامع آن را به دست آورد که به یک معنی، وصف هر سه موجود باشد، و معنی مناسب در این جا، همان محسن و نیکوکار بودن است.

اسم بیست ویکم و بیست و دوم: البصیرو السمیع

اشاره

«بصیر» در قرآن پنجاه و یک بار وارد و در چهل و سه مورد به عنوان وصف خدا آمده است، و «سمیع » چهل و هفت بار و جز در یک مورد در همه جا صفت خدا قرار گرفته است، و آن مورد استثنا عبارت است از (...فَجَعَلْناهُ سَمِیعاً بَصیراً).(انسان/۲):« ما انسان را شنوا و بینا قرار دادیم».

ص : ۱۶۱

بینـایی و شـنوایی ازبزرگترین ابزار شـناخت و نـافع ترین آنهـا است و از میـان حواس پنجگانه ظاهری، این دو حس انسان را با خارج بیشتر مربوط می سازد و به همین جهت نسـبت به دیگر حواس از ارزش بالایی برخوردارنـد و خـدا نیز با این دو صـفت توصـیف شـده و از اطلاق الفاظ دیگر حواس ماننـد شام (بویا)، ذائق (چشـنده)، لامس(لمس کننـده) خودداری شده است، در حالی که ملاک اطلاق آن دو (بصیر و سمیع) در دیگر اسما، حواس موجود است واگر ملاک سمیع و بصیر بودن خدا حضور مبصرات و مسموعات نزد خدا باشد، همین معنا نیز در بوییدنی ها وچشیدنی ها وملموسات موجود است، ولی علت این تبعیض این است که بصر و سمع، از شرافت و ارزش بیشتری برخوردارند و تشریح این قسمت در آخر بحث می آید.

معنی بصیر و سمیع در خدا

بصیر در خـدا به دو ملاک به کار می رود: ۱. حضور دیـدنی ها نزد خـدا، این موقعی است که با سـمیع همراه باشد، چنان که می فرماید: (...إِنَّ اللّهَ نِعِمّا یَعِظُکُمْ بِهِ إِنَّ اللّهَ کانَ سَمِیعاً بَصیراً). (نساء/۵۸) «خدا شـما را به وسیله آن (دستور به رفتار به عدل) چه نیکو پنـدتان می دهـد، حقّاً که خـدا شـنوا و بینا است». ۲. علم به جزئیـات وخصوصـیات اشـیا و این در مـوقعی است که با حرف (بـا) همراه باشـد، چنـان که می فرمایـد: (...وَ کَفی بِرَبِّکَ بِذُنُوبِ عِبادِهِ خَبِیراً بَصِیراً).(اسـراء/۱۷) «کافی است که خـدا نسبت به گناه بندگان خود دانا و بینا است». و باز می فرماید:

(...وَ كانَ اللّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصیراً).(فتح/۲۴) «خدا به آنچه که انجام می دهید بینا است». ونیز می فرماید: (...ما یُمْسِکُهُنَّ إِلاّ الرَّحْمن إِنَّهُ بِکُلّ شَیء بَصیر). (ملک/۱۹) «این پرندگان را در آسمان جز خدای رحمان نگه نمی دارد، او نسبت به همه چیز بینا است». متعلق بینایی در این آیات مختلف است، گاهی «همه چیز» گاهی «بندگان» و در مرحله سوم «اعمال انسان ها» و گاهی «گناهان آنان» می باشد. گروهی ازمفسران بصیر را فقط به حضور مبصرات نزد خدا تفسیر کرده اند و این معنا در مورد اشیا قابل رؤیت درست است، ولی گاهی در مواردی به کار رفته که قابل رؤیت نیستند، مانند «ذنوب»، زیرا بسیاری از گناهان قابل رؤیت نیست، طبعاً در این جا باید مقصود از «بصیر» آگاهی از جزئیات باشد و شاهد آن این است: آن گاه که ذنوب را متعلق بصیر قرار می دهد، لفظ خبیر را با آن همراه می سازد، چنان که می فرماید:(بِذُنُوبِ عِبادِهِ خَبیراً بَصیراً)و شاید هدف آیات این است که خدا نسبت به آنچه که در جهان هستی می گذرد، علم تفصیلی دارد نه علم اجمالی و تمام آنچه که در آشکار و پنهان است از قلمرو علم خدا بیرون نیست. از این بیان روشن می گردد نظریه کسانی که منکر تعلق علم خدا به جزئیات می باشند، به بهانه آن که مستلزم تغییر در ذات است، با ظاهر این آیات سازگار نیست و شاید به خاطر این که لفظ بصیر در لغت عرب متضمن معنی دقت و موشکافی است، قرآن آن را در موارد یاد شده در زیر به کار می برد: ۱. آشنایی به خصوصیات نفس (بَلِ الإِنْسانُ عَلى نَفْسهِ

بَصِیرَه).(قیامت/۱۴) انسان به خصوصیات ذات خود آگاه است. و مقصود از خصوصیات، روحیات نیک و بد، و تمایلات زیبا و زشت است. ۲. رموز پنهان در جهان، چنان که از زبان سامری چنین نقل می کند:(بَصُرْتُ بِما لَمْ یَبْصُروا به).(طه/۹۶) «دیدم من آنچه را آنان ندیدند». تا این جا معنی بصیر روشن شد، اکنون به تفسیر لفظ «سمیع» می پردازیم.

تفسیر صفت سمیع

«سمیع» در قرآن به ظاهر در دو معنی به کار رفته است: یکی به معنی حضور مسموعات نزد خدا و این معنا بیشترین سهم را در استعمال دارد، و دیگری به معنی مجیب چنان که می فرماید: (سَمِیعُ الدُّعاء) (آل عمران/۳۸). حق این است که سمیع یک معنا بیش ندارد و آن شنیدن است وخدا در هر حال، دعای بندگان را می شنود، ولی گاهی مقرون به اجابت هست و گاهی نیست، وجمله (سَمِیعُ الدُّعاء)، جامع بین این دو معنا است و اگر فرض کنیم که مقصود از سمیع الدعاء، مجیب الدعاء است، این خصوصیت از لفظ استفاده نمی شود، بلکه از قراین خارجی به دست می آید.

بینا و شنواست بدون عملیات فیزیکی

بر همگان روشن است عمل بینایی در انسان یا یک جاندار، در سایه یک رشته عملیات فیزیکی تحقق می پذیرد; بنابر این شنیدن و دیدن در خدا از این طریق امکان پذیر نیست، ناچار باید در این جا به همان قاعده «خذ الغایات واترک المبادی» چنگ افکند، زیرا هدف از بینایی جز آگاهی از دیدنی ها و همچنین هدف از شنوایی جز آگاهی از امواج صوتی، چیز دیگری نیست،

هر گاه خود این نتیجه، بدون یک رشته ادوات، و ابزار، یا فعالیتهای فیزیکی صورت پذیرد، در چنین صورت حقیقت بینا بودن و شنوا بودن را دارا خواهد بود و آیات قرآن بیش ازا ین ثابت نمی کند که خدا بینا و شنوا است، و امّا این که خصوصیات موجودات امکانی را داراست، هرگز بر آن دلالت ندارد. از آن جا که همه عوالم امکانی نزد خدا حاضر است، قهراً مبصرات و مسموعات نیز نزد او حاضر خواهند بود، از این جهت بسیاری از محقّقین این دو وصف را از شعب علم خدا به جزئیات گرفته اند و واقعیت علم جز حضور معلوم نزد عالم چیز دیگری ندانسته اند، و اگر برخی از متکلمین گفته اند:شنوایی خدا به علم به مسموعات بازگشت می کند،گفتار صحیحی است و مسلماً حضور موجودات نزد خدا بالاتر از حضور موجودات نزد انسان از طریق صور ذهنی است. در اینجا سؤالی مطرح است و آن این که هرگاه واقعیت بصیر و سمیع بودن حضور متعلقات آنها نزد خدا است، پس باید بتوان اسمای دیگری برای خدا تصور کرد، مانند شام(بویا)، ذائق (چشنده) و لامس(لمس کننده) زیرا همه بوییدنی ها وچشیدنی ها و لمس کردنی ها نزد خدا حاضر است. ولی پاسخ این سؤال روشن است و آن این که: شرافت و کرامت این دو حس، قابل قیاس با حواس دوگانه (شنوایی و بینایی) نیست، بیشترین علم انسان به اشیا از طریق شنیدن و دیدن است، از این جهت توصیف خدا به این دو اسم، ملازم با جواز توصیف به نظایر آنها نیست. گذشته از این لازمه توقیفی بودن اسمای خدا(هرچند ما نپذیرفتیم)، اکتفا ورزیدن به اسمایی است که در کتاب و سنت وارد شده است. و در پایان یادآور می شویم فرقه اشاعره «سمیع» و «بصیر» در مورد خدا را به همان معنایی که در انسان به کار می رود تفسیر می کنند، ولی برای پرهیز از

برچسب تجسیم، فوراً کلمه «بـدون کیفیت» را به کـار می برنـد; ولی در مباحث مربوط به عقایـد اشاعره در کتاب «بحوث فی الملل و النحل» یادآور شدیم که ضمیمه کردن «بلا کیف» دردی را دوا نمی کند و تفصیل این مطلب را از آن کتاب بطلبید.

روایاتی از پیشوایان معصوم

امیر مؤمنان (علیه السـلام) می فرمایـد:«خدا بصـیر است نه از طریق به کار بردن ادوات حسـی، و مشاهِد است نه از طریق تماس خارجی».(۱) و نیز می فرماید: «می شـنود نه از راه شکافتن امواج هوا و دستگاه شنوایی».(۲) و باز می فرماید: «خدا بصیر است، ولی هرگز بـه دسـتگاه بینـایی توصـیف نمی شـود».(۳) جـامع تریـن سـخن، کلاـمی است کـه امـام صـادق (علیه السـلام) می فرماید:«سـمیع بصیر،أی سمیع بلا حاجه، و بصیر بلا آله، بل یسمع بنفسه و یُبصر بنفسه» یعنی: «خدا شنوا و بینا است، شنوا است بدون دستگاه شنوایی، و بینا است بدون ادوات حسی، بلکه بالذات می شنود و می بیند».(۴)

۱- [۱] نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵.

۲- [۲] همان مدرک، حکمت ۱۸۶.

۳- [۳] همان مدرک، خطبه ۱۸۲.

۴- [۴] صدوق، توحید، ص ۱۴۴.

حرف «ت»

اسم بیست و سوم: التوّاب

واژه تواب در قرآن، یازده بار آمـده و در همه موارد به عنوان وصف خـدا به کار رفته است، چنان که می فرمایـد: (فَتَلَقّی آدَمُ مِنْ رَبِّهِ کَلِمـات فَتـابَ عَلَیْهِ إِنَّهُ هُـوَ التَوّابُ الرَّحیم).(بقره/۳۷) «آدم کلمـاتی را از خـدا اخـذ کرد، و خـدا از طریـق رحمت به او بـازگشت، او توبه پـذیر و مهربان است».(۱) ابن فـارس می گویـد: واژه «توب» حـاکی از «رجوع» است; می گوینـد: «تاب من ذنبه» از گنـاه خود بازگشت، وکلمه «توب» و «توبه» به یک معنی است، چنان که می گوینـد:«وقابل التوب». حقیقت توبه همان وداع بـا گذشـته است همراه بـا پشیمانی و نـدامت، آن گـاه که نـدامت سود بخشـد. هرگـاه فعل «تاب» با حرف «من» یا «الی» اسـتعمال شود، به معنی توبه کردن است; چنان که در حدیث وارد شده:«التائب من ذنبه کمن لا ذنب له» و می فرماید:(...تُوبُوا إِلَی اللّهِ جَمیعاً أَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ) (نور/۳۱) و هرگـاه با حرف «علی» به کار رود، به معنی رجوع با رحمت است که کنایه از توبه پذیری می باشد و در آیه مربوط به توبه آدم، جمله (فتاب علیه) به همین معنی است; همچنان که «تواب» در

۱- [۱] فاعل تاب ضمیر مستتر است که به خدا بر می گردد و مقصود از ضمیر مجرور یعنی «علیه»خود آدم است.

مورد خدا به معنی توبه پذیری است، چنان که می فرماید: (...ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ عِنْدَ بارِئِکُمْ فَتابَ عَلَیْکُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوّابُ الرَّحیم). (بقره/۵۴) «این کار برای شما نزد آفریدگارتان نیک است، او از در مهربانی به سوی شما بازگشته(توبه شما را پذیرفته است)، او است بسیار توبه پذیر و مهربان».

حرف «ج»

اسم بیست و چهارم: الجبّار

این لفظ در قرآن در ده مورد وارد شـده، فقط در یک جا وصف خـدا است، چنان که می فرمایـد: (...اَلْمَلِکُ القُـدُّوس السَّلامُ المُؤْمِنُ المُهَیْمِنُ الْعَزِیزُ الجَبّارُ المُتَکَبِّرُ سُـبحانَ اللّهِ عَمّا یُشْرِکُونَ)(حشر/۲۳) «او است فرمانروای پیراسـته، سلامتی و ایمنی بخش، مراقب و نگهبـان، غـالب و مقتـدر، برتر و بزرگوار، منزه است از آنچه که شـرک میورزنـد». لفظ «جبار» از واژه هایی است که هرگاه وصف خـدا قرار گیرد، مفیـد مـدح و سـتایش است; اگر به انسان نسـبت داده شود، مفید ذم می باشد، مثلاً در غیر خدا می فرماید: (...کَذلِکَ یَطْبَعُ اللّه عَلی کُلّ قَلب مُتَکبّر جَبّار).(غافر/۳۵) «خدا بر قلب هر متکبر گردنکش مهر می زند». و نیز می فرماید: (...وَ عَصَوا رُسُـله واتّبعوا أَمْر کلّ جَبّار عَنید).(هود/۵۹) «رسولان خـدا را نافرمانی کردنـد و از فرمان هر گردنکش حق ناپـذیری پیروی کردنـد». رازی می گویـد:«جبار» به آن موجود بلنـدی می گویند که خارج از دسترس باشد، ولذا نخل بلند را "نخل جبار "می نامند، و به همین مناسـبت قومی که سرکش بوده و متواضع نباشند، جبار می گویند; چنان که می فرماید:(إِنّ فیها

قَوماً جَبّارِين) و اگر به خـدا جبار می گویند به خاطر این است که مرغ اندیشه به کنه او نمی رسد و دانش دانشـمندان کوتاه تر از آن است که به جلال و عظمت اودست یابـد.(۱) سـخن رازی در آغاز نظر، صحیح جلوه می کند، ولی با ضابطه ای که قبلاً یادآور شـدیم سازگار نیست، زیرا گفته شـد که صـفت واحـدی به نام «جبار» در مورد خدا، مایه مدح و در مورد بشـر مایه ذم می باشد، و مفاد آن این است که این صفت، با حفظ وحدت معنی، دارای چنین ویژگی است، ولی گفتار رازی در این مورد، بر اسـاس تعـدد معنی اسـتوار است، زیرا وی می گویـد: جبار در خـدا به معنی وجود والاتر از انـدیشه بشـر و در انسان به معنی گردنکش است، در این صورت جبار به معنی نخست صـفت «تنزیه» می باشـد. در این جا احتمال دیگری است و آن این که با حفـظ معنی واحـد، می توان آن را در مورد خـدا، مـایه مـدح و در مورد بشـر مایه نکوهش دانست و آن این که بگوییم: جبار یعنی آن کس که مردم را به خواسـته خودوادار می کنـد وجبار به این معنی در خـدا صـفت حسن و در انسان موجب نکوهش است. دلیـل بر این که مقصود از جبار در آیات همین است، این که درمواردی که وصف انسان قرار می گیرد با لفظ «عصـی»، «شـقی» و «عنود» همراه می باشد، چنان که از زبان یحیی نقل می کند: (وَ برّاً بوالِدَیْهِوَ لَمْ یَکُنْ جَبّاراً عَصِیّاً).(مریم/۱۴) «به پدر و مادر خود نیکوکار بود و هرگز گردنکش و عصـیانگر نبود». و از زبان مسیح نقل می کند: (وَ برّاً بوالِدَتی وَ لَمْ یَجْعَلْنی جَبّاراً شَقِیّاً).(مریم/۳۲)

۱- [۱] رازی، لوامع البینات، ص ۱۹۷.

«خـدا مرا نسـبت به مادرم نیکوکار قرار داده و هرگز مرا گردنکش و بـدبخت قرار نـداده است». و در باره قوم عاد می فرمایـد: (...وَ عَصَوا رُسـلهُوَ اتَّبَعُوا أَمْر کلّ جَبّار عَنیـد).(هود/۵۹) «قوم عـاد پیامبران خـدا را نافرمانی کردنـد و از فرمان هر سـرکشِ حق ناپذیر، پیروی کردند». بنابر این به حکم این که «جبار» در این موارد با شقاوت و عصیان و عناد همراه گردیده، می توان گفت که مقصود از جبار انسانی است که مردم را به زور به جنگ و نبرد یا بهرهوری وادار می سازد. در حالی که این جبر حق خـدا اسـت و هیـچ کس از افراد بشـر چنین حقی را دارا نیست. خلاـصه این که جبـاریت به معنی واحـد آن، وادار کردن دیگری بر یک عمل، از خـدا پسـندیده است; زیرا دارای چنین حق است، درحالی که از غیر خدا زشت است، چون فاقد آن است; نتیجه این می شود که جبار یک معنا بیش نـدارد و آن الزام دیگران بر انجام عمل است که کنایه از «اقتـدار و نفوذ اراده او در جهان خواهد بود».

اسم بیست و پنجم: الجامع

لفـظ «جـامع» در قرآن در سه مورد آمـده و در دو مورد وصف خـدا قرار گرفته است، چنـان که می فرمایـد: (رَبَّنـا إِنَّکَ جامِعُ النّاسِ لِیَوم لا رَیْبَ فِیهِ إِنَّ اللّهَ لا یُخْلِفُ المِیعاد). (آل عمران/۹) «پروردگارا! تو گرد آورنـده مردم در روزی هستی که در آن شک نیست، خدا خلف وعده نمی کند». (...إِنَّ اللّهَ جامِعُ المُنافِقِینَ وَ الکافِرِینَ فِی جَهَنَّمَ جَمِیعاً).(نساء/۱۴۰)

ص : ۱۷۱

«خـدا منافقان و کافران را در جهنم گرد می آورد». و در مورد سوم صـفت امر (به معنی کار) آمده است، چنان که می فرماید: (...وَ إِذا کـانُوا مَعَهُ عَلی أَمْر جـامِع لَمْ یَـذْهَبُوا حَـتّی یَسْـتَأْذِنُوهُ...).(نور/۶۲) «هرگـاه مؤمنـان دربـاره کار عمومی با پیامبر باشـند، مجلس را بـدون اذن او ترک نمی کننـد». و در هر حـال مقصود از وصف جامع این است که خـدا همه را در روز قیامت جمع می کنـد و از آن جا چنین روزی، روز سـخت است. قبل از جمله(إِنَّکَ جامِعُ النّاس)، از خـدا طلب رحمت می شود تا خـدا به داد انسـان برسـد و می فرمایـد: (رَبَّنـا لا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْـدَ إِذْهَـدَیْتَنا وَهَبْ لَنا مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَهً إِنَّکَ أَنْتَ الوَهّاب).(آل عمران/۸) «پروردگـارا! قلبهـای ما را پس از آن که هـدایتمان کردی از حق برمگردان، رحمت خود را برای ما ارزانی دار، حقّا که تو بی نهایت بخشنده ای».

ص : ۱۷۲

حرف «ح»

اسم بیست و ششم: الحسیب

لفظ حسیب در قرآن چهار بار آمده که در سه مورد وصف خدا است، چنان که می فرماید: (...وَ کَفی باللّهِ حَسِیباً).(نساء/۶) «کافی است خدا حسابرس است». (إِنَّ اللّهَ کانَ عَلی کُلّ شَیء حَسِیباً).(نساء/۸۶) «خداوند حسابرس همه چیز است». و نیز می فرماید: (...وَ لا یَخشَونَ أَحَداً إِلاّ اللّهَ وَکَفی باللّهِ حَسِیباً).(احزاب/۳۹) «از کسی جز خدا نمی ترسند، کافی است که خدا حسابرس است». ابن فارس می گوید: ماده «حسب» چهار معنی دارد:۱. شمردن، ۲. کفایت، ۳.وساده کوچک(پشتی کوچک، نازبالش)، ۴. لکه های سفید در پوست، و مناسب در سه آیه گذشته و آیه ای که یادآور خواهیم شد معنی نخست است، چنان که می فرماید: (...کَفی بِنَفْسِکَ الیَوم عَلَیْکَ حَسِیباً).(اسراء/۱۴) «کافی است امروز که خود حسابرس خود هستی».

زیرا آیه نخست پس از اجازه تصرف در اموال یتیم وارد شده، آن جا که فرموده است: (...فَإِذا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَ كَفى بِاللّهِ حَسِيباً).(نساء/۶) «آن گاه که اموال یتیمان را به خودشان بازگردانیدید، بر آنان گواه بگیرید، کافی است که خدا حسابرس است». آیه دوم درباره پاسخ تحیت وارد شده که آن را به مثل یا بهتر از آن، پاسخ بگوید: (وَإِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّه فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها إِنَّ اللّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً).(نساء/۸۶) «هرگاه سلام و درودی به شما گفته شد، آن را به بهتر از آن و یا مانندش پاسخ دهید، خدا حسابرس همه چیز است». گاهی «حسیب» را به معنی حفیظ گرفته اند، ولی آن، لازمه معنی حسیب است، زیرا نتیجه حسابرسی حفظ است.

اسم بیست و هفتم: الحفیظ

«حفیظ» در قرآن یازده بار و در دو مورد به عنوان وصف خدا وارد شده است، چنان که می فرماید: (فَإِنْ تَوَلَّوا فَقَدْأَبْلَغْتُكُمْ ما أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَ يَسْتَخْلِفُ رَبّى قَوماً غَيْرَكُمْ وَ لا تَضُرُّونَهُ شَيْئاً إِنَّ رَبّى عَلى كُلِّ شَىء حَفيظٌ).(هود/۵۷) «اگر از من روی گردان شوید، من آنچه را که برای بیان آن، به سوی شما فرستاده شده بودم، ابلاغ کردم و پروردگارم قوم دیگری را جانشین شما می سازد و شما ضرری به او نمی رسانید، پروردگار من حافظ همه چیز است». ونیز می فرماید:

(وَ ما کانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاّ لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْها فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ حَفيظٌ). (سبأ/۲۱) « ابلیس بر آنان سلطه ای نداشت(مگر از طریق وسوسه) و این به خاطر تمیز دادن کسانی است که به آخرت ایمان داشته، از کسانی که در آن شک و تردید دارندو پروردگار تو از همه چیز آگاه است». و در آیه سوم«حفیظ» به عنوان وصف کتاب وارد شده است، چنان که می فرماید: (قَدْعَلِمْنا ما تَنْقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنا كِتابٌ حَفيظٌ).(ق/۴) «ما می دانیم کسانی را که زمین از آنها می کاهد(می میرند)، نزد ما است کتاب نگاهدارنده(نامها و خصوصیات آنان)». ابن فارس می گوید: واژه حفیظ یک معنا دارد و آن زیر نظر گرفتن شیئ و غفلت نکردن از آن است، و نیز می افزاید معنی مناسب آن در دو آیه نخست، همان مفهوم علیم است.

اسم بیست و هشتم: الحَفیّ

لفظ «حفیّ» در قرآن دوبار و در یک مورد به عنوان وصف خدا وارد شده است، چنان که از زبان ابراهیم آن گاه که آزر را برای ترک بت پرستی دعوت کرد، چنین نقل می کند: (قالَ سَلامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كانَ بِي حَفِيّاً).(مریم/۴۷) «گفت:سلام بر تو، از پروردگارم برای تو طلب آمرزش خواهم کرد، او نسبت به من مهربان است». و در آیه دیگر درباره غیر خدا به کار رفته است چنان که می فرماید: (...يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْها قُلْ إِنّما عِلْمُها عِنْدَ اللّهِ...).(اعراف/۱۸۷)

«از تو وقت قیامت را می پرسند، گویا (به شهادت سؤال) از آن آگاه هستی، بگو علم آخرت نزد خداست». ابن فارس برای «حفیّ» سه معنی ریشه ای ذکر کرده که عبارتند از: منع و باز داری، فزونی سؤال، پابرهنگی; ولی هیچ کدام از این سه معنا، در آیه نخست مناسبت ندارد; از این جهت راغب حفی را به معنای «برّ» و لطیف معنا کرده که ملازم با مهربانی است. و معنی مناسب در آیه یاد شده در زیر همان معنی دوم در کلام ابن فارس است، چنان که می فرماید: (إِنْ يَسْأَلْكُمُوها فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا وَ يُخْرِجِ أَضْغانَكُمْ).(محمّد/۳۷) «اگر خدا از شما، اموالتان را بخواهد و در آن اصرار ورزد، بخل میورزید(و در نتیجه خدا) کینه های شما را بیرون می آورد».

اسم بیست و نهم: الحکیم

اشاره

لفظ حکیم در قرآن نود و هفت بار آمده و در نود و دو مورد وصف خدا و در موارد دیگر وصف۱. ذکر، ۲. کتاب، ۳. قرآن، ۴. امر; قرار گرفته است اینک موارد چهارگانه: در وصف «ذکر» می فرماید: (ذلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الآياتِ وَ الذِّكْرِالحَكيم). (آل عمران/۵۸) «این سرگذشتها که برای تو بیان می کنیم، بخشی از آیتها و نشانه های حقانیت تو و بخشی از یادآوری حکیمانه یعنی قرآن حکیم است». و علت این که این سرگذشتها به عنوان نشانه صدق پیامبر معرفی شده است; این است که او بدون این که نزد کسی درس بخواند، همگی را بدون کم

ص : ۱۷۶

و زیاد به نحوی که شایسته ساحت پیامبر است آورده است، بنابر این از دلایل صدق دعوی نبوت او به شمار می رود. و باز می فرماید:(...تِلْكَ آیاتُ الکِتابِ الحَکِیم).(یونس/۱، لقمان/۲) و نیز می فرماید:(یس* وَ القُرآنِ الحَکیم).(یس/۱_۲) و می فرماید:(فِیها یفرَقُ کُلّ أَمْر حَکیم).(دخان/۴) «در آن شب مبارک هر امر محکم و تغییر ناپذیری مقدّر می گردد». حکیم از ماده «حکم» گرفته شده و آن بیش از یک معنی ندارد که عبارت است از منع و بازداری و توضیح آن در تفسیر اسم «أحکم الحاکمین» گذشت، ولی نکته جالب این که در قرآن، هر موقع لفظ حکیم آمده با اوصاف دیگری نیز مقرون بوده است که عبارتند از: ۱. العلیم: (...العَلِیمُ الحَکِیم).(بقره/۳۲) ۲. العزیز: (العَزِیزُ الحَکیم). (بقره/۱۲۹) ۳. الخبیر:(وَ هُوَالحَکیمُ الخَبیر). (انعام/۱۸) ۴. التواب:(تَوّابٌ حَکیمٌ).(نور/۱۰) ۵. علی: (إِنَّهُ عَلِیٌّ حَکیمٌ).(شوری/۵۱) ۶. واسع:(وَ کانَ اللّهُ واسعاً حَکِیماً). (نساء/۱۳۰) ۷. حمید: (حَکیم حَمید).(فصلت/۴۲)

مقصود از حکیم چیست؟

در تفسیر این لفظ اقوال گوناگونی بیان شده است که از نظر می گذرانیم: ۱. ازهری می گوید: «حکیم مانند حاکم از صفات خدا است و معانی این دو اسم به هم نزدیکند، خدا از مفهوم این دو آگاه است و بر ما است که

ایمان بیاوریم که هر دو از اسمای خدا است». مسلماً این نظریه پا بر جا نیست، زیرا قرآن برای فکر و اندیشیدن در معانی آیات آن فرود آمده است، نه فقط برای خواندن وتفویض معانی آن به خدا; آری در قرآن یک رشته حقایقی است که فقط خدا از واقعیات آنها خبر دارد و ما باید به آنها ایمان بیاوریم و از آنها به لفظ غیب تعبیر می کند و می فرماید: (الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِالغَیْبِ...).(بقره/۳) ۲. ابن اثیر می گوید: حکم و حکیم به معنای حاکم و قاضی است و در حقیقت «فعیل» به معنی «فاعل» است; ولی این تفسیر در برخی از موارد صحیح نیست، یعنی معنی قاضی و داور در آن موارد مناسب نیست. چنان که می فرماید:(...وَ مَا النَّصْرُ إِلاّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ عَزیزٌ حکِیمٌ).(انفال/۱۰) «یاری جز از جانب خدا نیست، خدا قدرتمند و حکیم است». همین گونه که ملاحظه می کنید قضاوت و داوری در این مورد تناسبی ندارد. ۳. حکیم کسی است که اشیا را متقن و استوار می آفریند، در این صورت «فعیل» به معنی «مفعل» است. ۴. حکیم به معنی صاحب حکمت است و مقصد ازحکمت برترین علم به بهترین اشیا است و در آیه:(والقُرآن الحَکیم) (یس/۲) این معنا مناسب است، زیرا مفاد آن این است که قرآن درباره معارف و قوانین و نصایح و مایه های عبرت، سرشار از مطالب حکیمانه است. ۵. حکیم به معنی عالم است، و این نظر را جوهری در صحاح برگزیده و می گوید:«الحکیم، العالم، و الحُکْم العلم، والفقه» و به آیه (آتَیْناهُ

الحُكْمَ صَبِيّاً) استدلال کرده، می گوید: مقصود این است که در دوران کودکی به او علم آموختیم; و در حدیث وارد شده است:«انّ من الشعر لحکمه»: در میان اشعار شاعران، سخن حکیمانه و آموزنده است که انسان را از نادانی نجات می دهد.(۱) ولی این تفسیر در تمام موارد نمی تواند صحیح باشد، زیرا گاهی علیم و حکیم در آیات با هم آمده اند. چنان که می فرماید: (...إِنَّکَ أَنْتَ العَلیمُ الحَکیم).(بقره/۳۲) ۶. صدوق می گوید:حکیم را می توان از «حکم» به معنی علم گرفت، مانند: (یُؤتِی الحِکْمَهَ مَنْ یَشاءُ) بر هر کس بخواهد علم را می دهد، همچنین می توان آن را از «حکم» به معنی اتقان و استواری گرفت. و مقصود این است که افعال او متقن بوده و مصون از تباهی است.(۲)

استواری و هدفداری فعل

قرآن مجید گاهی ذات خداوند را «حکیم» می خواند و گاهی فعل و کار او را خواه تکوینی باشد، مانند آفرینش فرشتگان و آسمان و زمین، وخواه تشریعی مانند فرمان به عدل و احسان; در این صورت باید گفت: کلمه حکیم در هر موردی به کار رود، رمز علم همراه با قدرت است که او را ازکارهای نااستوار و دور از هدف باز می دارد. و به خاطر حکیم بودن، افعال او، خواه تکوینی و خواه تشریعی، از انسجام و هماهنگی و هدفداری برخوردار است. بنابر این هرگاه حکیم صفت ذات قرار گیرد، به معنی علیم است و هرگاه صفت فعل باشد، به معنی استواری و اتقان و یا مصون بودن آن از عبث

۱- [۱] ابن منظور، لسان العرب، ج۱۲، ماده حکم، ص ۱۴۰.

۲- [۲] صدوق، توحید، ص ۱۰۲.

می باشد. از آن جا که منشأ حکمت در مقام فعل، علم گسترده در مقام ذات است به گونه ای می توان آن را صفت ذات دانست، ولی از آن جا که معنی مستقیم حکمت استواری فعل و پیراستگی از عبث و لغو است، از صفات فعل به شمار می رود. اینک نمونه هایی از آیات در رابطه با حکمت به عنوان صفت فعل خدا.

الف: اتقان و استواری فعل

درباره اتقان و استواری افعال الهی کافی است برگهایی از قوانین حاکم بر صفحه هستی اعم از زمینی و آسمانی را بخوانیم؛ جهان آفرینش در پرتو یک رشته قوانین حاکم بر آنها آن چنان منظم و هماهنگ ومتقن و استوار است که میلیونها سال است که پا برجا و برقرار می باشند، خدا در برخی از آیات آفرینش خود را به اتقان توصیف کرده، می فرماید: (وَ تَرَی الجِبالَ تَحسَبُها جامِدَةً وَهِیَ تَمُرُّمَرَّ السَحاب صُنْعَ اللّهِ الّذی أَتْقَنَ کُلّ شَیء إِنّه خَبیرٌ بِما تَفْعَلُونَ).(نمل/۸۸) «کوهها را می نگری و آنها را ساکن می انگاری، در حالی که آنها بسان ابرها می گذرند، (این) آفرینش خدایی است که هرچیزی را استوار آفریده است و او به کارهای شما آگاه است». امیر مؤمنان می فرماید:«قدّر ما خلَق فَأَحْکَمَ تقدیرَه»(۱) : «یعنی آنچه را که آفرید، اندازه گیری نمود؛ آن را به استواری اندازه گیری کرد». باز می فرماید: «مبتدِع الخلائقِ بعلمه و مُنْشِئهم بحکمه، بلا إقتداء و تعلیم، ولا إحتذاء لمثالِ صانع حکیم»(۲) یعنی «خدایی که آفریده ها را با دانش خود پدید

ص : ۱۸۰

۱- [۱] نهج البلاغه، خطبه ۹۱.

۲- [۲] همان مدرک، خطبه ۱۹۱.

آورد و با حکمت (یا فرمان) خود آفرید، بدون این که از کار آفریننده حکیمی پیروی کند ویا از او آموزش ببیند و نمونه کار او را سرمشق خود قرار دهد».

ب: پیراستگی از عبث

یادآور شدیم که یکی از شعب حکمت خدا، پیراستگی فعل او از عبث و دوری از کاری است که در شأن او نیست؛ داور در این مسئله عقل و خرد است؛ از آن جا که عقل، حسن وقبح فعل را به طور اجمال درک می کند، او درباره افعال تکوینی و تشریعی خدا می گوید باید که افعال او از عبث و لغو پیراسته و دارای هدف باشد، زیرا کار بدون غایت و هدف، عبث و لغو بوده و مقام ربوبی از آن منزه است، چنان که می فرماید: (وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَالأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبينَ).(دخان/۳۸) «ما آسمان و زمین و آنچه میان آنها است را بازیگرانه نیافریدیم». باز می فرماید: (وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الأَرضَ وَ ما بَيْنَهُما باطِلاً ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النّارِ).(ص/۲۷) «آسمان و زمین و آنچه میان آنها است را بیهوده نیافریدیم، این گمان کافران است وای بر کافران از آتش دوزخ». در مورد آفرینش جن و انس نیز می فرماید: (وَ ما خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ). (ذاریات/۵۶) «جن و انس را جز برای پرستش نیافریدیم». در باره اسرار آفرینش خورشید و ماه هم می فرماید: (هُوَ الّذى جَعَلَ الشَّمْسَ ضِياء وَالقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ

السِّنینَ وَ الحِساب ما خَلَقَ اللّهُ ذلِکَ إلاّ بِالحَقّ یُفَصِّلُ الآیاتِ لِقَوم یَعْلَمُونَ).(یونس/۵) «او است که خورشید را روشنی بخش و ماه را نورانی آفرید و برای آن منازلی قرار داد تا حساب سالها و شمار (روزها و ماه ها) را بدانید و خدا این را جز به حق نیافرید، آیات را برای قومی که می اندیشند بیان می کند». از مجموع آیات استفاده می شود اگر فعل خدا مقرون به اتقان و استحکام است. حتماً مقرون به پیراستگی از لغو وعبث نیز می باشد.

غایت فعل یا فاعل

اشاره

در این جا پرسش هایی مطرح است که به بررسی آن ها می پردازیم:

پرسش نخست

اشاره

فاعلی دست به کار غایت دار می زند که به آن نیازمند باشد و از این طریق نیاز خود را برطرف می سازدو خدا غنی و بی نیاز است. در این صورت چگونه می توان افعال او را همراه با غرض و غایت دانست.

پاسخ

پاسخ این سؤال روشن است و آن این که، غرض بر دوگونه است: گاهی غایت، غایت فعل است و گاهی غایت فاعل، وبه دیگر سخن گاهی فاعل برای رفع نیاز، به کار غایت دار دست می زند و گاهی فاعل غنی و بی نیاز است، امّا کار او لغو و عبث نیست; مثلاًـ پدیده ای را برای رسیدن به کمال خاصی می آفریند، آن کمال وغرض تکمیل کننده فاعل نیست، ولی هدف فعل است که آن را از هر نوع و عبث و لغو بودن بیرون می برد، بنابراین افعال خدا به یک معنا دور از غرض و به یک معنی همراه با غرض است. اگر مقصود از این که فعل خدا خالی ازغرض نیست، این است که فعل او دارای غرضی است که نیاز او را برطرف می کند، طبعاً چنین غرضی در فعل

او نیست و اگر مقصود این است که بر فعل او غرض مترتب می شود که کار او را از عبث و بیهودگی مصون می دارد، البته چنین غرضی در فعل خدا هست. از این بیان روشن می شود که اگر خدا در بسیاری از آیات، فعل خود را به حق توصیف می کند مقصود، همین معنی است، یعنی کار او باطل و بیهوده است.

پرسش دوم

اشاره

درست است که مقصود ازغرض، غرض فاعل نیست، بلکه غرضی است که برخود فعل مترتب می شود، ولی باز جای این سؤال باقی است که آیا غرض فعل که از آن به تکمیل موجود تعبیر می کنیم، نسبت به خدا اولی از خلاف آن است یا نه؟ اگر فرض نخست را بگیریم مشکل استکمال پیش می آید و خدا از طریق ایجاد می خواهد به این اولی برسد و اگر نسبت هر دو به خدا یکسان است، در این صورت نمی تواند غرض باشد، زیرا فرض این است که نسبت فاعل به هر دو یکسان است.(۱)

پاسخ

پاسخ این سؤال واضح است، زیرا ما همان شق نخست را انتخاب می کنیم و معتقدیم فعل هدفدار نسبت به او اولی از فعل بی هدف است، ولی نکته مهم این جا است که هر اولویت مایه استکمال نیست، زیرا معنی اولویت این است که خدا به خاطر داشتن یک رشته کمالات ذاتی او را از ایجاد فعل بی هدف باز می دارد و هرچند نسبت به ایجاد آن نیز قادر است، ولی در عین حال فعل هدفدار مایه استکمال خدا نیست، بلکه جلوه کمال است.

پرسش سوم

اشاره

اگر فعل خدا دارای هدف است ـ هرچند هدف مربوط به بندگان می باشد

۱- [۱] عضد الدین ایجی، المواقف، ص ۳۳۲.

ـ در این جا سؤال می شود دخول گنهکاران به دوزخ و جاودانی کافران در آتش چه نفعی به بندگان دارد؟(۱)

پاسخ

در این جا دو پاسخ می توان گفت، یکی این که زشتی فعل بدون هدف از مسائل بدیهی عقل و خرد است و در شمار محکمات است و مورد یاد شده که به عنوان نقص گفته می شود، شبهه ای است در مقابل محکم و هرگز شایسته نیست به وسیله یک شبهه، از داوری قطعی دست برداریم و اصولاً ما نمی توانیم با این عقل کوچک، مصالح فرد فرد جهان آفرینش را به دست آوریم، ولی درعین حال آن حکم کلی به وسیله جهل ما شکسته نمی شود. دیگری این که ورود گنهکار به آتش وجاودانگی کافر در آن، جلوه دیگری از فعل خود انسان گنهکار است و فعل انسان در هر مرحله ای، جلوه خاصی دارد; در جهان ماده صورت مادی و در عالم برزخ به صورت برزخی، در سرای دیگر با لباس اخروی ظاهر می شود، و باید این جلوه ها را نتیجه فعل انسان دانست که در ظرف مناسب خود نمودار می گردند.

پرسش چهارم

اشاره

هدف فعل در کارهای انسان، از خود فعل جدا است، ولی در کارهای الهی غرض خدا از فعل او نیست، بلکه هدف نیز فعلی از افعال او می باشد و این که برخی را غایت برخی قرار دهیم، بهتر از عکس آن نیست، و سرانجام به حکم بطلان تسلسل باید به فعلی برسیم که خدا غایت باشد و برای آن غایتی نباشد، در این صورت یک فعل از افعال او، عبث و بیهوده خواهد بود.

پاسخ

پاسخ این است که جهان آفرینش را از دو راه می توان مطالعه کرد: الف. از طریق مقایسه برخی اجزا به اجزای دیگر، در این جا غایت بودن

۱- [۱] همان مدرک.

برخی از افعال خدا نسبت به برخی دیگر، کاملاً روشن است و نمی شود در این جا احتمال عکس داد، مثلاً آفریده شدن شیر در پستان مادر به هنگام تولد نوزاد، گواه روشن است که غایت از آفریدن آن تغذیه کودک است، زیرا برای دستگاه هاضمه کودک، جز شیر چیزی نمی طلبد، در این جا نمی توان گفت نوزاد غایت وجود شیر است. ب. مجموع جهان را به طور یک پارچه مطالعه کنیم، در این صورت مجموع جهان یک غایت بیش ندارد و آن ذات اقدس خدا است، یعنی اجزای عالم آفرینش دست به هم داده انسانهایی کامل را در دامن خود پرورش می دهند، سرانجام از نظر دانش وعلم و قدرت مظهر صفات خدا بوده و گوش و چشم و دیگر ابزار شناخت آنها همگی خداگونه می شود و به کمال مناسب خود می رسد. و در هر صورت، نمی توان فعلی را یافت که در آن غایت نباشد. در این جا نکته قابل توجه این است که برخی از فلاسفه، نظریه حکما را با اشاعره یکسان دانسته و می گویند هر دو گروه معتقدند که فعل خدا مجرد از غایت است و شگفت این جا است که این دو گروه که از نظر طرز تفکر در دو طرف مخالفند، یکسان فکر کنند. ولی اشتباه این جا است که نظریه حکما درست تفسیر نشده است ومرحوم صدر المتألهین این نکته را یادآور شده و می گوید:«گروهی از «معطله» فعل خدا را خالی از حکمت و مصلحت قلمداد کرده اند، در حالی که طبیعت فاقد غایت نیست».(۱) و نیز می گوید: «هرگز حکما غرض و غایت را از افعال خدا به صورت مطلق نفی نکرده اند، بلکه در موردی نفی کرده اند که وجود امکانی یک جا مورد مطالعه قرار گیرد، بدون آن که در آنها برخی را مقدمه برخی و به صورت اوایل و

۱- [۱] صدر الدین شیرازی، اسفار، ج۲، ص ۲۷۰.

ثوانی تصور کنیم، ولی هرگاه جهان آفرینش را از دریچه مقایسه بنگریم، مسلماً قسمتی از افعال خدا غایت قسمت دیگر است و این مسئله با مراجعه به کتابهای مربوط به غایات موجودات و منافع آنها کاملاً روشن می شود».(۱)

پرسش پنجم

اشاره

در اصطلاح حکما علت غایی به چیزی می گویند که تصور آن، محرک فاعل برای انجام فعل می شود و تا آن را نیندیشد دست به کار نمی زند; مثلاً یک درودگر تا هدف از ساختن کرسی را درنظر نگیرد، فاعلیت او بالقوه بوده و به مرحله فعلیت نمی رسد، هرگاه برای فعل خدا نیز غایتی تصویر کنیم، معنی آن این است که ذات حق برای خلاقیت کافی نبوده و باید با در نظر گرفتن آن غایت، هرچند بر فعل او مترتب می شود، دست به خلقت بزند و این با بی نیازی مطلق خدا در مقام ذات و فعل سازگار نیست; غنی مطلق کسی است که در هستی و در فعل، به جز ذات خود به چیزی وابسته نباشد.

پاسخ

اساس پاسخ این است که باید میان علت غایی و غرض فرق بگذاریم، آنچه در اشکال آمده است مربوط به علت غایی است و در تعریف آن گفته اند:فاعل را از حالت بالقوه به حالت بالفعل در می آورد و به عبارت دیگر، سبب فاعلیت بالفعل، فاعل می شود. در حالی که مقصود از غرض در فعل خدا این نیست، بلکه مقصود این است که اگر فعل او دو حالت داشته باشد، یکی هدفدار و دیگری بی هدف، طبعاً به خاطر وصف حکمت، فعلی را انتخاب می کند که دارای هدف است، در حالتی که فاعلیت او از نظر غایت نسبت به هر دو یکسان می باشد. غالباً افراد ناوارد تصور می کنند که مسئله انتخاب اصلح ملازم با محدود

۱- [۱] همان مدرک، ج۷، ص ۲۸۶.

بودن قـدرت خدا است، درحالی که جریان به شـکل دیگر است و آن این که فاعل از نظر فاعلیت نسـبت به هر دو کامل و تام بوده، ولی کمالات ذاتی خدا سـبب می شود که اراده او به اصلح تعلق گیرد نه غیر اصلح، واین اصلی است که همه باید به آن معتقـد باشـیم، زیرا اشاعره نیز می گوینـد: خـدا در دنیا و آخرت ظلم نمی کنـد. نه از آن نظر که ظلم قبیـح و ناروا است، بلکه چون قرآن از آن خبر داده، بنـابر این، رفتار او به حکم شـرع عادلانه خواهـد بود، در حالی که ظلم و عـدل از نظر آنها یکسان است.

پرسش ششم

اشاره

در این جـا این سؤال مطرح می شود که بالأـخره معلول بلاـ علت و تخصـیص بلاـ جهت ممکن نیست، زیرا فرض این است که فعـل عادلاـنه و ظالمانه در پیشـگاه خـدا یکسان است و اراده او نسبت به هر دو کافی است، در این صورت چگونه اراده او به خصـوص این فرد تعلق گرفت نه به دیگری، درست است اراده خـدا علت تـامه است،ولی اگر اراده او علت تـامه کـار عادلاـنه است، علت تامه کار ظالمانه نیزمی باشـد. پس چرا به یکی تعلق گرفته و به دیگری تعلق نگرفت، و معنی این ترجیح بلا مرجّح چیست؟! اتّفاقاً «ترجیح بلا مرجح» معادل با «ترجیح بلا مرجح» است که با معلول بلا علت مساوی می باشد.

پاسخ

علت گزینش یـک طرف به خـاطر حکیم بودن فاعـل است، که گزینش طرف حکمت و دوری از لغویت را تعیین می بخشـد; هر چند قدرت او نسـبت به هر دو طرف یکسان است و به دیگر سـخن: وجود حکمت در ذات حق سبب می شود که طرفی را انتخاب کند که با آن هماهنگ باشد، همچنان که

مبدأ عدالت در ذات، ایجاب می کند کاری برگزینند که با آن سازگار باشد.

پرسش هفتم

اشاره

اگر فعل خدا غایت دارد هدف از آفریده هایی مانند لوزتین، پستان مرد، لاله گوش، فضای لا یتناهی، روده کور و... چیست؟

پاسخ

یک چنین اعتراضی از غرور انسان ناشی می شود، زیرا علم بشر به اسرار آفرینش در مراحل ابتدایی است و بر فرض پیشرفت هنوز به مرحله پایانی نرسیده، چه بسا علم در آینده پرده از اسرار این نوع آفریده ها بردارد. گذشته از این علم کنونی اسرار بسیاری از اینها را کشف کرده است، و آشکار می گویند لوزتین در انسان حکم قرنطینه دارند و انسان را از بیماری که در کمین او است، آگاه می سازند و همچنین است دیگر موارد، کسانی که مایل باشند در این مورد به تفصیل مطالعه کنند به مدرک یاد شده در پاورقی مراجعه کنند.(۱)

اسم سی ام: الحقّ

اشاره

واژه «حق» به صورت معرفه و نکره در قرآن ۲۳۹ بار وارد شده است و در هفت مورد به عنوان وصف خدا به کار رفته است، اینک موارد هفتگانه را یادآور می شویم. ۱. (ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللّهِ مَولاهُمُ الحَقِّ أَلا لَهُ الحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الحاسِبينَ). (انعام/۶۲) «آنگاه به سوی خدا که مولای راستین آنها است، بازگردانده می شوند. آگاه باشید داوری از آن او است و او سریع ترین حسابرس است».

۱- [۱] اللّه خالق الکون، ص ۳۷۰_ ۳۷۸.

۲. (فَذلِکَمُ اللّهُ رَبُّکَمُ الْحَقُّ فَماذا بَعْدَ الحَقّ إلاّ الضَّلالُ فأنّی تُصْرَفُونَ).(یونس/۳۲) «این است خدا پروردگار راستین شما، پس چیست بعد از حق جز گمراهی چرا روی می گردانید». ۳. (ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ هُوَ الحَقُّ وَانّه یُحْی المَوتی وَ انّهُ عَلی کُلّ شَیء قَدِیر). (حج/۶) «این به خاطر آن است که خدا حق است و او مردگان را زنده می کند و او بر همه چیز توانا است». ۴. (ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ هُوَ الحَقُّ وَ انّ ما یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الباطِلُ وَ انّ اللّهَ هُوَ العَلِیُّ الکَبیر).(حج/۶۲) «این به خاطر این است که خدا حق است و آنچه که جز او می خوانند باطل است و خدا بلندمرتبه و بزرگ است». ۵. (یَومَئِذ یُوَفِّیهِمُ اللّهُ دِینَهُمُ الحَقَ وَ یَعْلَمُونَ انَّ اللّهَ هُوَ الحَقُ المُبین).(نور/۲۵) «در چنین روزی، خدا جزای واقعی آنها را خواهد داد و خواهند دانست که خدا همان حق آشکار است». ۶. (ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ هُوَ الحَقُّ وَ انّ ما یَدْعُونَ مِنْ دُونِه الباطل و انَّ اللّهَ هُوَ العَلِیُّ الکَبیر).(لقمان/۳۰) «این به خاطر این است که خدا حق است و آنچه را که جز او می پرستند باطل است و خدا بلند مرتبه و بزرگ است». ۷. (...فَبِعِزَّتِکَ لأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعین* إلاّ عِبادَکَ مِنْهُمُ المُخْلَصین* قالَ فَالحَقُّ وَالحَقَّ أقول*لأَملأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْکَ وَ مِمَّنْ تَبِعَکَ أَجْمَعین).(ص/۸۲_۸۵)

«ابلیس گفت: به عزت تو سوگند همه انسانها را گمراه خواهم کرد مگر بندگان مخلصت را. خدا(۱) فرمود من حق هستم و حق می گویم، دوزخ را از تو و پیروانت پر خواهم کرد». «حق» در برخی ازا یات در مقابل باطل به کار رفته است. دراین جا این سؤال مطرح می شود که تقابل آن دو از کدام یک از اقسام تقابل است، آیا نسبت حق و باطل به یکدیگر، نسبت تضاد است، یا تضایف، یا از قبیل عدم و ملکه و یا سلب و ایجاب می باشد؟ ولی از آن جا که باطل پوچ محض است، طبعاً نسبت میان آن دو تضاد یا تضایف نخواهد بود، زیرا دو امر تضاد، یا دو متضایف، باید هر دو امر وجودی باشند در حالی که باطل امر عدمی است، در این صورت دو احتمال اخیر باقی می ماند و شاید سومی قریب به واقع باشد. اکنون توضیحی در مفهوم حق و باطل می دهیم: «ابن فارس»می گوید: «حق یک معنی بیش ندارد و معانی دیگر به خوبی به این معنی واحد بر می گردند و به مناسبتهایی از آن مشتق می شوند، معنی واقعی حق همان استواری و استحکام است و باطل نقیض آن است; در زبان عرب می گویند:«حَقّ الشیء: وَجَبَ یعنی لازم و حتمی گردید و به جامه ای که پارچه آن درست بافته شود، می گویند:«ثوب محقّق» و شتری که توانایی بارکشی را داشته باشد، حُقَّه نامیده می شود. توگویی تار و پود پارچه و یا که شتر محکم و استوار شده است و به روز قیامت «حاقه» می گویند، زیرا وقایع قیامت قطعی و راستین است».(۲) تا این جا با مفهوم «حق» آشنا شدیم، طبعاً مخالف آن که باطل است نیز

۱- [۱] هرگاه تقدیر آیه این باشد «فأنا الحق»، در این صورت اسم یا وصف خدا خواهد بود و طبرسی در مجمع البیان این را به عنوان احتمال نخست نقل کرده است. ر.ک: ج۴، ص ۴۸۶.

۲- [۲] ابن فارس، مقاییس اللغه، ج۲، ص ۱۵ـ۱۷.

روشن گردید، هر چیزی که در بررسی ثابت نباشد، باطل است. ازاین جهت خدا خود را حق و دیگر معبودها را باطل می داند. عقیده و اندیشه و گاهی واقعیت خارجی با حق توصیف می شوند، ملاک حقانیت عقیده این است که اندیشه ای ذهنی با آنچه که در خارج است صد در صد مطابق باشد، در این صورت عقیده حق و گزاره ذهنی نیز راستین خواهد بود و در غیر این صورت، بر پیشانی عقیده و گزاره، داغ و مهر باطله خواهد خورد و در آیه یاد شده در زیر، عقیده با حق توصیف شده است: (کانَ النّاسُ أُمَّهً واحِدَهً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِیّینَ مُبَشِّرِینَ وَمُنْذِرین... فَهَدَی اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِیهِ مِنَ الحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اللّهُ یَهْدِی مَنْ یَشاءُ إِلی صِراط مُسْتَقیم).(بقره/۲۱۳) «مردم امتی یگانه بودند، خدا پیامبران را نویدبخش و بیم دهنده برانگیخت... و به اراده خود، مؤمنان را به عقیده حق که در آن اختلاف کرده بودند هدایت کرد، خدا آن کس را که بخواهد به راه راست هدایت می کند». اگر حق صفت عقیده قرار می گیرد، گاهی نیز واقعیت خارجی با آن توصیف می شود و ملاک حقانیت خارج، واقعیت داری آن است. تا این جا به گونه ای با دو مفهوم «حق » و «باطل» آشنا شدیم، اکنون برگردیم چگونگی وصف خدا را به حق تحلیل کنیم. در آیات یاد شده مشاهده کردیم که خدا به حق توصیف شده و گاهی این لفظ به عنوان اسم خدا وارد شده است، چرا به خدا حق می گویند؟ زیرا وجود او از این نظر که واجب است و عدم و بطلان به آن در گذشته و حال و آینده راه ندارد و وجود او مشروط به شرطی و مقید به قیدی نیست، (از این نظر) حق مطلق است و بطلان و نیستی به هیچ وجه به آن راه ندارد; طبق این تفسیر او تنها مصداق کلمه حق به این معنا است، از این جهت در آیات گذشته لفظ

حق به صورت انحصاری وصف خدا قرار گرفته است، آن جا که فرمود:(بانّ اللّهَ هُوَ الحَقّ)(حج/۶۲) وتأکید و شیوه تعبیر، بیانگر این حقیقت است که در صفحه وجود جز او حقی نیست. از یک طرف حرف تأکید «انّ» و از طرف دیگر ضمیر فصل «هو»، از طرف سوم تعریف «حق» با الف و لام «الحق» (همه این تأکیدات) دست به دست هم داده، می رسانند که او حق علی الاطلاق است و اگر معنی «حق» همین است که وجود او در گرو قید و شرطی نباشد، در این صورت ممکنات، جز باطل چیزی نخواهند بود. هرچند از نظر دیگر می توان برای آنها، حقانیت نسبی ثابت کرد، زیرا سهمی از هستی و ثبات و استواری از خدا کسب کرده اند. بنابر این ممکن را به دونحو می توان مطالعه کرد: ۱. از آن نظر که وجود او از درونش نمی جوشد باطل است و چیزی از خود ندارد. ۲. از آن نظر که وجود از جانب هستی بخش دریافت کرده و تاریکی عدم را با وجود عاریتی روشن کرده است، می توان «حق نسبی» نامید، و می توان این دو معنا را از آیات یاد شده در زیر به دست آورد: (...کُلُّ شَیْء هالِکٌ إِلاّ وَجْهه...).(قصص/۸۸) «همه چیز جز ذات خدا عاری از حقیقت است». این آیه که همه موجودات، جز ذات خدا را هالک وباطل شمرده است(۱)، می تواند ناظر به معنی اول باشد و آیه دیگری که به غیر او نیز حق اطلاق می کند

۱- [۱] گروهی از مفسران (هالک) را به معنی استقبالی گرفته اند و مقصود این است که به وقت رستاخیز، جز ذات خدا، همه موجودات فانی می شوند. بنابر این معنی، آیه شاهد گفتار ما نخواهد بود.

ناظر به معنی دوم باشـد، آن جا که می فرماید: (وَ یحقّ اللّهُ الحَقَّ بِکَلِماتِهِ وَلَو کَرِهَ المُجْرِمُونَ). (یونس/۸۲) «خدا حق را با افعال (کلمات) خود پایـدار می سازد، هرچند گنهکاران نپسـندند». هرگاه مقصود از کلمات افعال الهی باشد، در این صورت خدا با فعل خود به ممکنات حقانیت و واقعیت می بخشد و نوعی ثبات و استواری به آنها عطا می کند. بنابر این «ممکنات» از آن نظر که وابسـته به حق است، بهره ای از حق دارد، در حالی که اگر ازاین وابسـتگی چشم پوشـیده شود، باطل و پوچ محض است و شایـد این بیان گفتار لبید را روشن می کند آن جا که می گوید: أَلا کلُّ شـیء ما خَلا اللّه باطل *** و کلُّ نعیم لا محاله زائل «آگاه باش هر چیزی جز خدا باطل محض است، و همه نعمتها سـرانجام نابود می شوند». از این بیان می توان بلندی و استواری مضـمون آیه زیر را درک کرد: (ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ هُوَ الحَقُّ وَأَنّ ما یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الباطلُ و انّ اللّهَ هُوَ العَلِیُّ الکَبیر).(لقمان/۳۰) «این که تدبیر جهان در دست او است، برای این است که خدا حق است و آنچه که جز او می خوانند(می پرسـتند) باطل اسـت و او است بلنـد مرتبه و بزرگ». این آیه با این اختصار و ایجاز بیانگر معارفی است که به آنها اشاره می شود: ۱. حق مطلق خدا است، هیـچ کس جز او و به این وصـف و اسم خوانـده نمی شـود. ۲. بتهـایی که عرب جاهلی آنها را می پرستیدنـد، و آنها را آلهه می خواندند، از الوهیت چیزی جز اسم ندارند، از این جهت باطل محض اند.

ولی این مانع از آن نیست که از آن نظر که بتها جماد و یا نبات هستند، به عنوان پدیده های هستی، سهمی از حق داشته باشند. ۳. در این آیه، خدا با وصف (العلیّ)توصیف شده است واین وصف ناظر به تنزیه خدا از صفات سلبی است و خدا بالاتر و برتر از آن است که جهل و عجز، زمان و مکان و یا جسم به آن راه یابد، در حالی که بتهای مورد پرستش سراپا نقص و فقدانند. ۴. باز در این آیه خدا با وصف (الکبیر) توصیف شده است و شاید این وصف ناظر به صفات ثبوتی خدا است و حاکی از آن است که وجود او نامتناهی و نامحدود است و طبعاً واجد تمام صفات ثبوتی و کمالی است و گرنه نوعی محدودیت پیدا می کند. ۵. می توان نتیجه گرفت که کلمه حق در آغاز آیه جامع هر دو صفت می باشد.

مقصود از (بالحق) در آیات چیست؟

در برخی از آیات خدا، پاره ای از حوادث را به لفظ (بالحق) توصیف می کند، مانند: (هُوَ الّذی جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیاءً وَالقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنینَ وَالحِساب ما خَلَقَ اللّهُ ذلِکَ إلاّ بِالْحَقِّ یُفَصِّلُ الآیاتِ لِقَوم یَعْلَمُونَ).(یونس/۵) «او است که خورشید را روشنی بخش و ماه را نورانی آفرید، و برای آن منازلی مقرر کرد تا عدد سالها و حساب(امور زندگی) را دریابید، خداوند این نظام را جز به حق نیافرید و نشانه های قدرت را برای دانایان بیان می کند». در این آیه فعل «حق» (آفرینش نظام) توصیف به حق شده است، اکنون

سؤال می شود که مقصود از حقانیت فعل چیست؟

تفسیر حقانیت فعل الهی

اینک پاسخ:

در این آیه و آیات بعدی که از نظر خواهد گذشت، پاره ای از حوادث به حق توصیف شده اند، اکنون باید دید مقصود از حق بودن این حوادث چیست؟ این مطلب را می توان به دو بیان شرح داد:

الف: واقعیت جز حق چیزی نیست

هر چیزی که در صفحه هستی سهمی از وجود و ثبوت و تحقق دارد، جدا از حق نیست؛ چیزی که هست این که هرگاه موجود و قائم به ذات باشد و در تحقق خود در گرو قید و شرطی نباشد، اوحق مطلق بوده، ولی اگر موجود در تحقّق خویش در گرو اسباب و علل باشد، از آن نظر که سهمی از هستی دارد، حق خواهد بود و در این مورد میان موجودات امکانی تفاوتی نیست، حتی بتها و معبودهای دروغین از آن نظر که سهمی در وجود دارند، واجد واقعیت می باشند و اگر آنها را باطل می خوانیم به خاطر کمالی است که فاقد آن می باشند، آنها را آلهه می خوانیم در حالی که از الوهیت بهره ای ندارند.

ب: آفرینش پیراسته از عبث است

از آن جا که فعل خدا حکیمانه است و دور از عبث و لغو می باشد، طبعاً چنین فعلی در برابر فعلی که فاقد غرض و غایت است، حق خواهد بود. در این جا بحث گسترده ای میان عدلیه و اشاعره وجود دارد، عدلیه می گوید: فعل حق در صورتی حکیمانه و حق خواهد بود که هدفی را تعقیب کند و با آیاتی بر مدعای خود استدلال می کند؛ در حالی که اشاعره معتقدند که فعل

خـدا فاقـد هـدف و غرض است، اکنون دلایـل قرآنی گروه نخست را یـادآور می شویم، آن گـاه به بررسـی دلایل اشاعره می پردازیم. آیات زیادی بر حکیمانه بودن فعل خـدا و این که فاقـد غرض و هدف نیست گواهی می دهد، آن جا که می فرماید: (أَفَحَسِبْتُمْ انَّمـا خَلَقناكُمْ عَبثاً وَ اَن_ّكمْ إِلَيْنا لا تُرجَعُونَ). (مؤمنون/۱۱۵) «آیا گمان کردیـد که ما شـما را بیهوده آفریـدیم و به سوی مـا بـاز نمی گردیـد». آن گـاه می فرمایـد: (فَتَعالَى اللّهُ المَلِكُ الحَقُّ لا إِلهَ إِلّاهُوَ رَبُّ العَرشِ الكَرِيم).(مؤمنون/۱۱۶) «بلند مرتبه است خداونـد فرمـانروای حق که معبودی جز او که پروردگـار عرش کریم است، نیست». از این که در آیه دوم، او را به لفظ حق توصـیف می کنـد، گواه بر این است که انـدیشه بی هـدف بودن فعل خدا با حق بودن او منافات دارد و در آیه دیگر می فرماید: (وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الأَرض وَما بَيْنَهُما لاعِبينَ).(دخان/۳۸) «ما آسمانها و زمین و آنچه که در میان آنها است را بـازیگرانه نیافریـدیم». در آیه سوم هم می فرمایـد: (وَ مـا خَلَقْنَا السَّمـاءَوَ الأَرض وَ ما بَيْنَهما باطِلاً ذلِكَ ظَنُّ الّذينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلّذينَ كَفَرُوا مِنَ النّار).(ص/۲۷) «ما آسـمان و زمین و آنچه که در میان آن قرار دارند، باطل نیافریدیم، این گمان کسانی است که کفر ورزیده اند، وای بر کافران از آتش دوزخ». سرانجام در آیه پنجم هدف از خلقت را شناخت خود معرفی می کند و

می فرمایـد: (وَ ما خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلاّ لِیَعْبُدُونِ). (ذاریات۵۶) «جن و انس را جز برای این که مرا عبادت کننـد، نیافریـدم». در این جا یادآور می شویم، مقصود از «هدفـداری» فعل خـدا این است که خـدا به هر دو نوع فعل (با هدف و بی هدف) توانا است، ولی حکیم بودنش او را از انجـام هر نوع فعـل بیهوده بـاز می دارد و اگر در آیـاتی پس از بیـان آفرینش یـا انجام فعلی، لفظ «بالحق» می آورد، مقصود همین است; یعنی فعل او غرضـی را تعقیب می کنـد و کار او پیراسـته از عبث و لغو می باشـد، مثلاًـ در آیه ای می فرمایـد: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ خَلَقَ السَّمـاواتِ وَ الأَرضَ بِالحَقّ إِنْ یَشَأْ یُـذْهِبْکُمْ وَ یَأْتِ بِخَلْق جَدیـد).(ابراهیم/۱۹) «نمی بینید که خدا آسـمانها و زمین را به حق آفریده است و اگر بخواهد شـماها را می برد و خلق نوینی می آورد». این آیه به روشـنی می رساند که میان آفرینش آسـمانها و زمین و آفرینش بشـر رابطه خاصی است و شاید آن رابطه این است که بشر در زمین، در پرتـو این مـواهب به معرفت حـق نایـل آیـد و او را پرسـتش کنـد که خـود غرض از آفرینش است. در آیه دیگر می فرماید: (قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ مِنْ رَبِّکَ بِالحَقِّ لیُثَبِّتَ الَّذِینَ آمَنُوا وَ هُدیً وَ بُشـری لِلْمُسْـلِمینَ).(نحل/۱۰۲) «بگو روح القدس از جانب خدا قرآن را به حق فرود آورده است، تا مؤمنان را ثابت قدم گرداند و برای مسلمانان مایه هدایت و بشارت است».

تا این جا نظریه عدلیه از دیدگاه قرآن روشن شد و این کتاب آسمانی این نظریه را صد در صد تأیید می کند; ولی اشاعره با این اصل مخالفت کرده و به جای این که از ظواهر قرآن پیروی کنند، به یک سلسله ادله واهی استناد کرده و هر نوع غرض و غایت را از فعل خدا سلب کرده اند، اینک به بررسی برخی از ادله آنان می پردازیم.

دلایل اشاعره

اشاعره که در همه موارد از ظواهر ابتدایی قرآن پیروی می کنند، ولی در این مسئله با بودن ظواهر بلکه نصوص قرآن سراغ دلایل عقلی رفته و می گویند: فعل خدا از غرض و غایت پیراسته است و در این جا دو دلیل وجود دارد که اوّلی متعلق به اشاعره، و دومی از آن دیگران است. ۱. هرگاه فعل خدا تابع غرض و غایت باشد، بازگشت آن به این است که ذات او ناقص بوده و از طریق تحصیل غرض به کمال می رسد; زیرا چیزی برای فاعل به عنوان غرض مطرح نمی شود، مگر آن که بود آن از نبودش برای فاعل بهتر باشد، و این همان استکمال فاعل به وسیله غرض و غایت است.(۱)

پاسخ

در این استدلال غرض فاعل و غایت فعل به یکدیگر اشتباه شده اند، آنچه که مایه استکمال فاعل است، صورت نخست است، نه صورت دوم; کسانی که می گویند فعل الهی از غرض وغایت جدا نیست، مقصودشان همان صورت دوم است، و اینکه خدا بالذات غنی و بی نیاز است، با غرضی که به فاعل باز می گردد، سازگار نیست، نه با غایت فعل، وغایت فعل، کار را از

۱- [۱] شرح مواقف، ج۸، ص ۲۰۲_۲۰۳.

عبث و لغو بودن خارج می سازد، ولی در عین حال، فاعل به وسیله آن استکمال نمی پذیرد. به عبارت دیگر در این جا دو مسئله مطرح است و میان آن دو منافاتی وجود ندارد، از یک طرف خدا غنی و بی نیاز است و در کمال خود به چیزی نیاز ندارد و همه کمالات را بالذات دارا است، از طرف دیگر مقتضای حکیم بودن او این است که فعل او پیراسته از عبث و لغو باشد، زیرا فرد حکیم گرد عبث و لغو نمی گردد. نتیجه جمع بین این دو اصل مسلّم، این است که فعل او غایتی را تعقیب کند و بی غرض و بیهوده نباشد و در عین حال از این غرض بهره ای نبرد و مصالح و مفاسدکار مربوط به دیگری باشد. در این جا برخی از اشاعره نسبت به این پاسخ نظری دارند که بیان می شود و آن این که می گویند: می پذیریم که غرض و غایت در افعال الهی به خود او باز نمی گردد، بلکه دیگری از فعل او بهره می برد، ولی در این جا سؤالی مطرح می شود که آیا بهره مندی دیگران نسبت به خدا از عدم آن اولویت دارد یا نه، صورت دوم باطل است، اگر چنین است، پس چرا آن شق را برگزید که دیگران بهره مند می شوند، در حالی که نسبت هر دو به او یکسان بوده است، بنابر این باید گفت که او از همان انتفاع دیگران، خود بهره مند می شود و گرنه نمی تواند برای او غرض باشد.(۱) پاسخ این سؤال روشن است، زیرا او هرچند یک سوی از فعل را انتخاب می کند نه هر دو سو را ولی این نه به آن معنی است که یک طرف برای او مقدور است، بلکه ذات و شؤون ذات ایجاب می کند که آن سوی فعل را انتخاب می کند که با آن هماهنگ باشد.

۱- [۱] همان مدرک.

به دیگر سخن: فعل باید با ذات رابطه مستقیم و هماهنگ داشته باشد، هرگاه ذات کمال مطلق است، طبعاً فعلی را انتخاب می کند که دارای کمال است و آن فعلی است که دارای هدف وغرض باشد و از عبث بودن پیراسته باشد. ۲. علت غایی یکی از اجزای چهارگانه علت تامه است و فلاسفه می گویند: فاعل با در نظر گرفتن غایت از حالت بالقوه به سوی حالت بالفعل بیرون می رود، پس در حقیقت علت غایی، سبب انقلاب فاعل بالقوه به فاعل بالفعل است; یک درودگر توانایی ساختن صندلی را دارد، ولی این توانایی در او ایجاد حرکت نمی کند، مگر این که هدفی را در نظر بگیرد، آن گاه با ابزاری که در اختیار دارد به ساختن آن اقدام کند، اگر فعل خداوند غرض و غایتی مانند غرض فعل انسان داشته باشد، او در فاعلیت، ناقص بوده و این غرض فعلیت بخش فاعل بودن او است.

پاسخ

در این که علت غایی جزء علت تامه است و فاعلیت فاعل وابسته به آن است، مربوط به آن غرضی است که به خود فاعل برگردد. و ناگفته پیدا است غرضی که به فاعل باز می گردد تکمیل کننده فاعلیت او است. ولی اگر غرض به خود فاعل برنگردد و فاعل از نظر فاعلیت تام مطلق باشد، در این صورت غرض و غایت از فعل، محرک و مکمل فاعل نیست، بلکه نسبت فاعل به هر دو یکسان است، ولی از آن جا که فاعل کمال مطلق است، فعلی را برمی گزیند که با ذات او هماهنگ باشد. در این صورت یک چنین غرض نه محرک فاعل است ونه تکمیل کننده، بلکه بیانگر خصوصیات فاعل است.

ص : ۲۰۰

و به دیگر سخن، ما از خلال مطالعه صفات ذاتی خدا کشف می کنیم که او در میان افعال مختلف، فعلی را انتخاب خواهد کرد که دارای کمال بوده و با کمال ذاتی او وفق دهد. اساس استدلال را جز قیاس خدا به بشر چیز دیگری تشکیل نمی دهد، اگر غرض در فاعل بالقوه محرک گردید، دلیل بر آن است که در فاعل بالفعل نیز محرک باشد.(۱)

اسم سی و یکم: حلیم

اشاره

وصف «حلیم» از اوصاف مشترکی است که خدا و پیامبرانی مانند «ابراهیم»، «اسماعیل» و «شعیب» با آن توصیف شده اند، و این واژه در قرآن به صورت مرفوع و منصوب پانزده بار وارد شده، و یازده مورد آن مربوط به خدا و باقیمانده از آن پیامبران نامبرده است و این وصف در مورد خدا، احیاناً با صفاتی مانند:«غفور» ، «غنی» و «علیم» همراه می باشد، چنان که می فرماید: (...وَاللّهُ یَعْلَمُ ما فِی قُلُوبِکُمْ وَ کانَ اللّهُ عَلِیماً حَلِیماً). (احزاب/۵۱) «خدا از آنچه که در دلهای شما است، آگاه و خدا دانا و حلیم است». ابن فارس می گوید:«حلم» در لغت عرب از نظر معنا سه ریشه دارد:۱. ترک عجله، ۲. سوراخ شدن چیزی، ۳. خواب دیدن. از آن جا که این سه معنا با هم تباین دارند، نمی توان آنها را به ریشه واحدی باز گرداند. در حالی که ابن فارس «حلم» را به معنی «ترک عجله» می گیرد، راغب آن را به خویشتن داری و بازداشتن نفس از هیجان خشم، تفسیر می کند.

۱- [۱] در اسم «حکیم» پیرامون این دو اشکال و پنج اشکال دیگر به صورت گسترده بحث و بررسی انجام گرفت.

آنچه که از معانی سه گانه با مقام ربوبی مناسب است، همان معنی اول است و چنان که می فرمایـد: (وَ لَوْ یُؤاخِذُ اللّهُ النّاسَ بِما کَسَـبُوا ما تَرَکَ عَلی ظَهْرِها مِنْ دابَّه وَ لکِنْ یُؤَخِّرُهُمْ إِلی أَجَل مُسَمّیً فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللّهَ کانَ بِعِبادِهِ بَصِیراً).(فاطر/۴۵) «اگر خـدا بخواهـد مردم را به کیفر کارهایشان بازخواست کنـد، جنبـده ای بر روی زمین باقی نمی مانـد، ولی آنها را تا زمان معین مهلت می دهد، آن گاه که مدتشان پایان پذیرفت خدا به بندگانش بصیر است». و در آیه دیگر می فرماید: (وَ رَبُّکَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَهِ لَو یُؤاخِـذُهُمْ بِما کَسَـبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ العَـذابَ بَلْ لَهُمْ مَوعِدٌ لَنْ یَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوئِلاً).(کهف/۵۸) «پروردگار تو آمرزنده مهربـان است، اگر می خواست آنها را به خاطر کردارشان بازخواست کنـد، در عـذابشان شـتاب می کرد، ولی برای آنان وقت معیّنی مقرر شـده است و در این حـالت جز او پناهگـاهی نخواهنـد یـافت». بنابراین، گفتار ابن فارس، ازگفتار راغب مناسب تر است، زیرا خویشـتن داری از خشم در معنی «حلم» نهفته نیست، بلکه این خصوصـیت از آن انسان است و در نتیجه این ویژگی مقوم معنای حلم نیست، تا در توصـیف خـدا با این صـفت به تجریـد از آن قیـد نیازمنـد باشـیم، بلکه کافی است که حلم را به معنای پیراسـتگی ازعجله و شـتابزدگی بگیریم، و به همین معنی، همه را توصیف کنیم. اتّفاقاً دو عالم شیعی که هر دو به تفسیر اسـما و صـفات الهی پرداخته انـد، «حلم» را به گونه ای که یادآور شدیم تفسـیر کرده اند. صدوق می گوید: «خدا حلیم اسـت یعنی در مؤاخذه بندگان عجله

نمی کند».[(۱)] کفعمی می گوید: حلیم به کسی می گویند که دارای حلم و روی گردان از گناهان باشد که بندگانش انجام می دهند، و او (در عین قدرت) در انتقام، سرعت به خرج نمی دهد و هر روی گردانی حلم نیست، بلکه نادیده گرفتن در صورتی حلم است که قادر بر بازخواست باشد. در پایان یادآور می شویم اگر بنا باشد «حلم» را در انسان مطالعه کنیم، غالباً (نه همیشه) توأم با خویشتن داری از هیجان خشم است، ولی آن گاه که بخواهیم خدا را با آن توصیف کنیم، از این قید تجرید می شود وعین این روش در دیگر صفات الهی نیز جاری است. ولی علت این که ما قول ابن فارس را برگزیدیم، این است که خویشتن داری از هیجان غضب، مقوم حلم نیست، چه بسا افرادی هستند که نسبت به کارهای ناشایست با دیده خونسردی می نگرند و از این نظر می توان آنان را «حلیم» خواند، هرچند خشمی درکار نباشد، تا آن را مهار کنند.

نمایش اسم حلیم در انسان

حلم از محاسن اخلاق به شمار رفته و آن کس که در واکنش عجول و شتابزده نباشد، حلیم نامیده می شود، ابراهیم آن گاه که از خدا وارثی خواست ویادآور شد:(رَبِّ هَبْ لِی مِنَ الصّالِحین) از خدا چنین پاسخ آمد که (فَبَشَّرناهُ بِغُلامٍ حَلیم) (صافات/۱۰۰_۱۰۱):«ما اورا به پسری بردبار بشارت دادیم».

اسم سی و دوم: حمید

اشاره

وصف «حمید » در قرآن هفده بار وارد شده و در همه موارد، وصف خدا

۱- [۱] صدوق، توحید، ص ۲۰۲.

قرار گرفته است و با صفات دیگری مانند غنی، مجید، عزیز، حکیم و ولیّ همراه می باشد، چنان که می فرماید: (غَنِیٌّ حَمیدٌ) (بقره/۲۶۷)، (حَمِیدٌ مَجِیدٌ) (هود/۷۳) و (إِلى صِراطِ العَزِیزِ الحَمِید)(ابراهیم/۱)،(مِنْ حَکِیم حَمید) (فصلت/۴۲)، (الولیّ الحمید) (شوری/۲۸). ابن فارس می گوید: «حمد» یک معنی بیش ندارد و آن ستایش در مقابل نکوهش است، عرب می گوید: «حمدت فلاناً أحمده» اورا ستودم، «حمد» از نظر علما و محققان ستایش کسی است که روی اختیار، کار نیک انجام دهد، بنابر این «حمید» به معنی «محمود» می باشد و از نظر مفهوم نسبت به «مدح» اخص می باشد، زیرا «مدح» ستایشی است در برابر هر فعل و یا صفت نیک، خواه اختیاری باشد یا تسخیری، بنابر این هرگاه گوهری به خاطر درخشندگی و زیبایی آن ستوده شود، در آن مورد لفظ مدح به کار می برند، نه حمد; زیرا صفات خیره کننده آن جنبه تسخیری دارد نه جنبه اختیاری، ولی در مورد کارهای نیک اختیاری از واژه حمد بهره می گیرند. اگر خدا را حمید می خوانیم یا به معنی محمود است، چنان که قبیل به معنی مقبول می آید، زیرا خدا ستوده شده است هم از جانب خود و هم از جانب بندگان، چنان که می فرماید: (...وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ...). (بقره/۳۰) «ما تو را با ستایش از هر نقص پیراسته می سازیم» و یا به معنی مستحق ستایش.

نمایش اسم حمد در بندگان

بندگان خدا می توانند مظهر و تجلی گاه این اسم باشند، آن گاه که از نظر عقیده و عمل قابل ستایش باشند.

در این بحث کوتاه، تفاوت «حمـد» و «مـدح» بیان شـد. امّا تفاوت «حمـد» با «شـکر» آن گاه که در باره اسم «شاکر» و«شـکور» سخن خواهیم گفت، خواهد آمد.

اسم سی و سوم: حیّ

واژه حی در قرآن ۱۴ بار وارد شـده و در ۴ مورد به عنوان وصف خـدا آمـده است، چنان که می فرماید: ۱. (اَللّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الحَیُّ القَیُّوم).(آل عمران/۲) «خـدا که جز او خدایی نیست، زنده و پایدار و نگهدارنده است». ۲.(وَ عَنَتِ الوُجُوهُ لِلْحَیّ القَیُّوم وَ قَد خابَ من حَمل ظُلماً).(طه/۱۱۱) «همه چهره ها در پیشـگاه خداونـد زنده و پایدار و نگهدارنده، خاضع است و آن کس که بار سـتم بر دوش کشـید مأیوس و زیانکار گردیـد». ۳. (وَ تَوَکَّلْ عَلَی الحَیّ الّذِی لا یَمُوتُ وَ سَبِّح بِحَمْدِهِ...).(فرقان/۵۸) «بر خـدای زنده ای که نمی میرد توکل کن و با سـتایش، او را تنزیه کن». ۴. (هُوَ الْحَیُّ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِینَ لَهُ الدِّین...).(غافر/۶۵) «او است زنـده، خـدایی جز او نیست و با اخلاص طاعت و بنـدگی او را عبادت کنید». اینها آیاتی است که در آنها، خدا به «حی» توصیف شده است; آنچه مهم است این است که بدانیم حیات در ممکنات با حیات در خدا دو معنی دارد، یا به یک معنی بر همگان اطلاق می شود؟ این بحث اختصاص به صـفت «حیات» ندارد، بلکه در دیگر صفات مانند علم و قدرت و سمع و بصر نیز مطرح است. گروهی از متکلمان خود را از بحث و تحقیق راحت ساخته و می گویند:

ما خدا را حی و زنده می دانیم، ولی مأمور به تحقیق در معنی واقعی آن نیستیم. این گروه عقل و خرد را در باب معارف تعطیل کرده، تنها به ظواهر اکتفا می کنند; در حالی که قرآن ما را به تدبر و اندیشیدن در مفاهیم و معارف دعوت می کند، از این جهت تا آن جا که امکان دارد باید درهای معارف به روی بشر باز باشد و خرد با چراغ الهی تاریکی ها را روشن سازد. آنچه می توان در این مورد گفت این است که دانشمندان طبیعی که موضوع بحث آنها موجود مادی است، برای حیات چهار ویژگی بیان کرده اند: ۱. جذب و دفع. ۲. نمو و رشد. ۳. تولد و تناسل. ۴. کنش و واکنش. و گاهی از چهارمی به عمل و عکس العمل تعبیر می کنند. ولی پیدا است این چهار ویژگی بیانگر واقعیت حیات نیست، بلکه بیانگر آثار حیات در بخشی از موجودات طبیعی است. گذشته از این، این گروه به خاطر این که همه موجودات زنده را از نبات تا انسان تحت تعریف واحدی بیاورند، به این چهار ویژگی اکتفا ورزیده تا هر سه صنف تحت این تعریف قرار گیرند. در حالی که در بخشی از موجودات زنده، ویژگی های بارزتر از این چهار اثر وجود دارد. مانند حس و شعور که از ویژگی های حیوان است، و یا تفکر و تعقل که از ویژگی های انسان به شمار می آید، ولی در عین حال حس و شعور و یا تفکر و تعقل، واقعیت حیات نیست، بلکه از آثار آن است و شاید بتوان گفت شناخت واقعی حیات برای انسان ممکن نیست، آنچه که

ممکن است شناسایی ویژگی های حیات است. تا این جا با مفهوم حیات و ویژگی های موجود زنده در قلمرو سه نوع از موجودات آشنا شدیم، ولی اکنون باید دید آنچه که مقوم حیات از نظر ظاهری است، چیست؟ به دیگر سخن: باید ببینیم محور حیات با درجات مختلفی که دارد چیست؟ شاید پس از دقت به یک محور ثابت با مظاهر و جلوه های مختلف دست یابیم و آن محور ثابت عبارت است از: فعالیّت همراه با احساس، و این محور در تمام انواع یاد شده با درجات گوناگون وجود دارد، مثلاً ـ اگر «نبات» زنده است به خاطر واکنشی است که از خود در مقابل عوامل خارجی نشان می دهد، توگویی در این واکنش، فعل همراه با حس است; درست است که علم به طور قطعی احساس را در همه نباتات ثابت نکرده است، امّا در بخشی از آنها احساس کاملاً ملموس است. هرگاه سر نخل بریده شود و یا در آب غرق شود، کاملاً می خشکد و ثمر نمی دهد، درختان به هنگام مواجهه با مانع مسیر رشد را تغییر می دهند، بنابراین هیچ بعید نیست تمام نباتات به گونه ای ضعیف از حس بهره ای داشته باشند. در صنف بالاـتر به نام حیوان، این فعالیت و حس در درجه بالاتری قرار دارد; فعالیت های حیوان همراه با شعور و احساس می باشد ودر خود حیوانات نیز حس و شعور دارای مراتب و درجات گوناگون است. در انسان نیز همین محور حاکم است; علت حیات او، فعالیت همراه با درک بالاتر و تفکر است. با توجه به این تحلیل می توان گفت محور حیات عبارت از فعالیت همراه با آگاهی است، هر چند این محور علاوه بر داشتن درجات سه گانه در هر مرتبه ای، با یک رشته اعمال طبیعی توأم است که از لوازم حیات نیست، بلکه

از لوازم مرتبه ای از حیات است به نام نبات. هرگاه ما در موجودی، همین محور را به صورت گسترده و فزون از حد ببینیم،و موجودی را فرض کنیم که از نظر علم و دانش وسیع و بی نهایت باشد و در مقام فعل، فعالیت آن فزون از حد تصور شود و به اصطلاح دراک و فعال علی الاطلاق باشد، قهراً شایسته وصف حیات خواهد بود و باید او را حیّ علی الاطلاق خواند. چیزی که هست حیات امکانی وابسته به حیات واجب الوجود است که طبعاً برای خود آغاز و پایانی دارد، در حالی که حیات الهی جاودانه است، نه آغازی و نه پایانی برای آن متصور است. امام باقر (علیه السلام) می فرماید:«إِنَّ اللّهَ تَبارکَ وَتَعالی کانَولا شیء غیره، نوراً لا ظلامَ فیه و صادقاً لا کذبَ فیه وعالماً لا جهلَ فیهِ، وحیّاً لا موتَ فیهِ وَکَذلِکَ الیَوم وکَذلِکَ لا یَزالُ أَبَداً».(۱)یعنی: «خداوند تبارک و تعالی بود و چیزی جز او نبود، نوری است بدون ظلمت، راستگویی است پیراسته از هر نوع دروغ، دانایی است پیراسته ازجهل، زنده ای است بدون مرگ و هم اکنون نیز چنین است و پیوسته چنین خواهد بود». امام کاظم (علیه السلام) می فرماید:«کان حیّاً بلا کیف، و لا أینَ، ولا کانَ فی شیء ولا کان علی شیء... کان عزّوجلّ إِلهاً حیّاً بلا حیات حادث، بل حیّ لنفسه».(۲)یعنی: «خدا زنده بود بدون چگونگی، بدون مکان، و در چیزی حلول نکرده و بر روی چیزی قرار نگرفته است... خدای عزّوجلّ زنده بود بدون حیات حادث، بلکه او زنده بالذات است». به خاطر جاودانگی حیات و این که مربوط به ذات او است، قرآن می فرماید: (وَتَوَکَّلْ عَلَی الحَیِّ الّذی لا یَمُوت...).(فرقان/۵۸) «بر خدای زنده ای که نمی میرد توکل کن».

۱- [۱] صدوق، توحید، ص ۱۴۱.

۲- [۲] صدوق، توحید، ص ۱۴۱.

حرف «خ»

اسم سی وچهارم: خالق

اشاره

خالق در قرآن مجید ۸ بار وارد شده و در ۷ مورد بر خدا اطلاق شده است، چنان که لفظ «خلّاق» دو بار آمده و در هر دو مورد وصف خداوند قرار گرفته است. ۱. (ذلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ خالِقُ كُلّ شَیء فَاعْبُدُوه).(انعام/۱۰۲) «این است خدا، پروردگار شما، خدایی جز او نیست، آفریننده همه چیز». ۲. (هُوَ اللّهُ الخالِقُ الباریُ المُصَوِّرُ لَهُ الأَسْماءُ الحُسْنی...).(حشر/۲۴) «او است خدای آفریننده به وجود آورنده، صورتگر، دارنده نامهای نیکو».(۱) در این دو آیه خالق از صفات خدا شمرده شده است، چنان که در دو آیه یاد شده در زیر «خلاق» از اسمای او به شمار آمده است. (إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الخَلّاقُ العَلِیم).(حجر/۸۶) «حقا که پروردگار تو آفریننده دانا است». (...بَلی وَ هُوَ الخَلّاقُ العَلِیم).(یس/۸۱) «آری او آفریننده دانا است». در گذشته آن جا که در باره اسم «أحسن الخالقین» سخن می گفتیم،

۱- [۱] آیات دیگری که در آنها لفظ خالق به عنوان وصف خدا وارد شده است به قرار زیرند: رعد/۱۶، حجر/۲۸، ص /۷۱، زمر/۶۲ و غافر/۶۲.

درباره معنی «خلق» سخن گفتیم، آنچه در این جا یادآور می شویم این است که پاره ای از آیات خالقیت را منحصر به خدا دانسته است و می فرماید: (...قُلِ اللّهُ خالِقُ کُلّ شَیء وَهُوَ الواحِدُ القَهّار).(رعد/۱۶) «بگو خدا آفریدگار همه چیز است و او است یگانه و غالب». و نیز می فرماید: (...هَلْ مِنْ خالِق غیْرُ اللّهِ یَرْزُقُکُمْ مِنَ السَّماءِوَ الأَرْض لا إِلهَ إِلاّهُوَ فَأَنّی تُؤْفَکُونَ).(فاطر/۳) «بگو آیا آفریننده ای جز خدا هست که شما را از آسمان و زمین روزی می دهد، جز او خدایی نیست، پس چرا سرگشته اید؟». اگر در آیه نخست، خلقت از آن خدا شمرده شده و در آیه دوم تلویحاً به آن اشاره شده، ولی در برخی از آیات خالقهای دیگری نیز معرفی شده اند، مثلاًـ به هنگام آفرینش انسان، خدا خود را (...أحسنُ الخالقین)(مؤمنون/۱۴):«بهترین آفریدگارها » توصیف می کند. در آیه دیگر آفرینش را به غیر خدا نیز نسبت می دهد و به مسیح (علیه السلام) خطاب کرده و می فرماید: (...وَ إِذْتَخْلُقُ مِنَ الطِّینِ کَهَیْئَهِ الطَّیْرِ بِإِذْنِی...).(مائده/۱۱۰) «آن گاه که از گل، شکل پرنده ای به اذن من آفرید». آیات گذشته به روشنی دلالت می کنندکه خالقیت مخصوص خدا است، ولی در تفسیر این اختصاص دو نظر وجود دارد که به طور مشروح بیان می شوند:

نظریه اشاعره در معنی انحصار خالقیت به خالق

۱. اشاعره و قبل از آنها سلفی ها، مفهوم بدوی این آیات را گرفته، همه

جهـان و آثـار و افعـال موجودات را مخلوق بلاـ واسـطه خـدا می داننـد و هر نوع تأثیر را از هر موجودی سـلب می کننـد و می گویند: او است که هر پدیده را بدون سبب و واسطه ای می آفریند و حتی درباره افعال انسان که مسئولیت آن با خود او است، می گوینـد: به هنگام اراده انسان، خدا فعل او را ایجاد می کند، بدون آن که اراده ووجود انسان تأثیری در پدیده داشـته باشد. در این نظریه، کلیه علل و اسـباب طبیعی نادیـده گرفته شـده است و نظامی به نام «علت و معلول» وجود ندارد، هرچه هست در صفحه هستی، یک علت بیش نیست و آن خـدا است و تمام جلوه های هستی نتیجه مسـتقیم وجود او است و هیـچ نوع واسـطه ای میان خـدا و دیگر پدیده ها وجود ندارد و این نظریه مسـتند به مفهوم بدوی آیاتی است که خالقیت و تدبیر را مختص خدا می دانـد. گاهی آنان به این نظریه رنگ فلسـفی می دهند و می گویند: هر گاه ما به نظام علّی و معلولی معتقد بشویم و بگوییم در میان پدیده های طبیعی تأثیر و تأثر است، چگونه می توانیم این دو آیه یاد شده در زیر را که قیام آسمانها را مربوط به خود خـدا می دانـد تفسـیر کنیم، چنان که می فرماید: (إِنَّ اللّهَ یُمْسِکُ السَّماواتِ وَالأَرض أَنْ تَزولا...).(فاطر/۴۱) «خدا آسمان ها و زمین را از فرو ریختن نگه می دارد». وبـاز می فرمایـد: (وَ مِنْ آیاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَ ماءُ وَ الأَرْض بِأَمْرِهِ...).(روم/۲۵) «از نشانه های وجود او این است که آسـمان و زمین به فرمان او برپا است». آنان می گویند هر گاه برپایی آسـمان و زمین در پرتو علل طبیعی اشـیا باشـد، چگونه می توان او را بـا اسم «قیوم» هماهنگ دانست، زیرا مفهوم این اسم این است که همه جهان به فرمان او برپا است; در حالی که بنابر نظریه

علت و معلول در درون موجودات قوه و توانی است که در یکـدیگر اثر می گذارنـد و سـرانجام انسـجام و هماهنگی پدید می آیـد. هرگـاه مـا این تصور را صـحیح بـدانیم، وصف «قیومیت» از بین می رود و بـا آیه (یُمْسِـکُ السَّماوات والأَرضَ أَنْ تَزولا) منافات پیدا می کند. زیرا مفاد وجود نظام علّی و معلولی، استقلال آنها در بقا و پایندگی است، بدون آن که به کمکی نیازمند باشـند، در این صورت شبیه کـامپیوتر می شود که فقـط برای تغـذیه معلومـات نیـازبه فاعل دارد، ولی در بقا و عرضه اطلاعات خودکفا می باشد.(۱) تحلیـل ایـن نظریه این نظریه از دو جهت قابـل ملاحظه است: الـف. در وحی الهی بر خلاـف این نظریه تصـریح شده است، زیرا در آیات زیادی آثار و یک رشـته فعالیتها به موجوداتی مانند جنود الهی و فرشـتگان و بندگان نسـبت داده شـده است. یعنی قرآن در حالی که خـدا را «قیوم» می دانـد یک رشـته پدیـده ها را به غیر خـدا نسـبت می دهـد; از باب نمونه، میراندن افراد، و گرفتن جانهای بندگان و فرستادن آنها به سرای دیگر، پدیده ای است که هم به خدا نسبت داده شده و هم به رسولاـن، یعنی فرشـتگان خـدا و هم به ملـک الموت، در جـایی می فرمایـد: (اللّهُ یَتَوفّی الأَنْفُس حِینَ مَوتِها...).(زمر/۴۲) «خـدا جانها را به هنگام مرگشان می گیرد». در آیه دیگر این پدیده را به رسولان خود نسبت می دهد و می فرماید: (حَتّی إِذا جاءَأَحَدَکُمُ المَوتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلنا وَ هُمْ لا یُفَرِّطُون).(انعام/۶۱) «آن گـاه کـه مرگ یکی از آنهـا فرا می رسـد، فرستادگان(فرشتگان) ما آن را دریافت کرده و

۱- [۱] دکتر محمد سعید رمضان بوطی، السلفیه مرحله زمنیّه مبارکه لا مذهب اسلامی، ص ۱۷۶.

کوتـاهی نخواهنـد کرد». در آیه سـوم آن را به فرشـتگان نسبت می دهـد و می گویـد: (فَکَیْفَ إِذا تَوَفَّتْهُمُ المَلائِکَه یَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبارَهُم). (محمد/۲۷) «چگونه خواهنـد بود آن گـاه که فرشـتگان روح آنان را بگیرنـد، در حالی که بر چهره ها و پشـتشان می زننـد». در مورد چهارم نیز قبض روح را به ملک الموت نسـبت می دهـد و می فرمایـد: (قُلْ یَتَوفّاکُمْ مَلَکُ المَوت الَّذِی وُکّلَ بِکُمْ ثُمَّ إِلی رَبِّکُمْ تُرْجَعُون).(سجده/۱۱) «بگو شـما را فرشته مرگی که برای قبض روح گمارده شده می گیرد، آن گاه به سوی ما بازگردانـده می شویـد». در این آیات چهارگانه یک پدیـده به چهار فاعل به صورت ظاهر متفاوت نسـبت داده شـده؛ گـاهی به خـدا، مرحله دوم به رسولان،و مرحله سوم به فرشـتگان، در نوبت چهارم به ملک الموت و به حکم این که در قرآن تناقض وجود نـدارد، بایـد هر چهار نسـبت صـحیح باشـد؛ هرگاه معنی اختصاص خالقیت به خـدا به همان معنا باشـد که اشـاعره می گوینـد، فقـط یکی از این نسـبتها درست بوده و سه نسـبت دیگر نادرست خواهـد بود. در حالی که قرآن هر چهار نسـبت را درست می داند. تصـحیح این نسـبتهای چهارگانه ما را وادار می کند که در مفاد اختصاص خالقیت به خدا بیندیشیم آن گـاه به داوری بنشـینیم. ب. از مجمـوع گفتـار پیش اسـتفاده می شـود که اشـاعره تصور می کننـد که اگر بر روابـط علّی و معلولی قائل شویم، خدا حکم بنّا را پیدا خواهدکرد که پس

از ایجاد، مصنوع از صانع خود بی نیاز می شود و به دیگر سخن: تصور می کنند که اگر به ویژگی هایی درموجودات طبیعی قائل شویم، موقعیت خدا متزلزل شده و غیر از لحظه حدوث به او نیازی نخواهد بود، چنان که در مثال کامپیوتر جریان چنین است. این دستگاه از نظر وجود و حدوث به طراح و سازنده و از نظر بازدهی علمی به تغذیه دهنده نیازمند است; آن گاه که از این دو مرحله گذشت به صورت خودکفا در آمده و روی پای خود ایستاده، به پرسشها پاسخ می گوید و فرمانها را انجام می دهد. ولی باید توجه نمود، اعتقاد به نظام علّی و معلولی چنین پیامدی را ندارد، زیرا نظام طبیعی در حالی که روابط علّی و معلولی بر آن حاکم است، آن چنان نیست که آنی از وجود خدا بی نیاز شود و از فیض مستمر او مستغنی گردد، بلکه این ارتباطِ دایم است که به ممکنات وجود و تأثیر و اثر می بخشد و اگر یک لحظه ارتباط بریده شود، نه خورشیدی هست و نه روشنایی او، نه ماهی هست و نه نورانیت آن و نه دیگر موجودات امکانی با تجلیات خود. به تعبیر دیگر، نسبت جهان امکانی به واجب الوجودنسبت معنی حرفی به اسمی است که در مراحل سه گانه از آن بی نیاز نیست، هم در مقام تصور و هم در مقام تحقق و هم در مقام دلالت و حکایت، وابسته به او است. از این بیان روشن می شود که گفتار نویسنده آن جا که می گوید: «اعتقاد به علل طبیعی جهان را به صورت یک دستگاه کامپیوتر جلوه می دهد که در مراحل بعدی از سازنده و تغذیه دهنده بی نیاز می شود»، چقدر دور از حقیقت است. ما در نوشته های دیگر به تفصیل در این باره سخن گفته ایم، در این جا به دو مطلب اشاره می کنیم: نخست این که: آیات الهی به تأثیر موجودات به اذن الهی تصریح

می کنند، از این جهت نباید یک چنین عقیده را مخالف قرآن شمرد. ما از میان آیات که حاکی از وجود نظام سببی و مسببی است فقط به یک آیه بسنده می کنیم، آن جا که می فرماید: (...وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمراتِ رِزقاً لَکُمْ). (بقره/۲۲) «از آسمان آب فرود آورد و به سبب آن میوه هایی را (از زمین و درخت) بیرون آورد تا روزی شما باشد». در این آیه که به عنوان نمونه بیان شد، حرف «با» در کلمه «به» گواه روشن بر تصدیق قرآن، سببیت آب در روییدن گیاهان و درختان و در آمدن میوه ها، است. دوم این که: الهی و مادی هر دو بر روابط موجودات صحه می گذارند، ولی آنچه که این دو مکتب را از هم جدا می سازد، استقلال و عدم استقلال علل و روابط است، الهی می گوید وجود اسباب ومسببات و پیوند علّی و معلولی همه و همه تجلی وجود خداست، در حالی که مادی بر اصالت و استقلال همگی معتقد است و اگر بنا است سخن گفته شود، باید این دو نظریه به صورت علمی بررسی شود و گرنه نفی تأثیر و روابط علّی و معلولی از موجودات طبیعی هم مخالف قرآن است و هم مخالف تجربه گسترده بشر در طول تاریخ. در برخی از آیات به صورت زیبا هر دو نسبت وارد شده است، آن جا که می فرماید: (...وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللّهَ رَمی...).(انفال/۱۷) «آنگاه که تیر انداختی، تو تیر نینداختی، بلکه خدا تیر انداخت». در این آیه در حالی که افکندن را فعل پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) می داند، ولی آن را نفی می کند و به خدا نسبت می دهد. طبعاً مفاد این اثبات و نفی تناقض گویی

نیست، بلکه تبیین واقعیت یک نسبت است و آن این که هر کاری که انسان انجام می دهد، او در انجام آن کار مستقل نیست و فاعل مستقل که وجود و قدرت از او سرچشمه می گیرد خدا است. در پایان نکته ای را یادآور می شویم و آن این که چگونه می شود همه افعال انسان را فعل مباشری خدا دانست، در حالی که برخی از افعال در تحقّق خود به اعمال عضو خاصی نیازمند است، خوردن و نوشیدن بدون جهاز خاص ممکن نیست. به دیگر سخن: یک رشته نسبتهایی است که مقوم آن اعضای بدن انسان است و منهای آن اعضا آن نسبتها محقّق نمی شود، چگونه می توان این افعال را که زاییده فعالیت یک رشته اعضا است، فعل مستقیم خدا دانست. نتیجه این که: نظام آفرینش با روابط ویژه ای که دارد و با تأثیر و تأثری که بر آنها حاکم است، همگی از نظر حدوث و بقا، قائم به خدا بوده و هر نوع فعل و فعالیت به اذن و فرمان او صورت می گیرد و اعتقاد به نظام علت و معلول نه تنها مخالف توحید نیست، بلکه تأکید کننده آن است. نادیده گرفتن نظام علی و معلولی منتهی به سست جلوه دادن براهین عقلی اثبات وجود خدا می شود.

اسم سی و پنجم: خلّاق

از بحثی که پیرامون خالق انجام گرفت، مفاد این اسم نیز روشن می شود، چیزی که هست در این اسم حاکی از کثرت است که در اسم خالق نیست.

اسم سی و ششم: خبیر

اشاره

واژه «خبیر» در قرآن ۴۵ بار وارد شده، و در همه موارد وصف خدا قرار

گرفته است و احیاناً با اسمایی مانند:«حکیم»، «بصیر»، «علیم» و «لطیف» همراه می باشد. چنانکه می فرماید: ۱. (وَ هُوَ القاهِرُ فَوقَ عِبادِهِ وَ هوَ الحَکِیمُ الخَبیر).(انعام/۱۸) «او بر بندگانش مسلّط و او فرزانه و آگاه است». ۲. (...وَ لکِنْ یُنزِّل بِقَدَر ما یَشاءُ إِنَّهُ بعِبادِهِ خَبیرٌ بَصیرٌ).(شوری/۲۷) «لکن به اندازه ای که بخواهد، روزی می دهد، زیرا او بر بندگان خود آگاه و بینا است». ۳. (...إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاکُمْ إِنَّ اللّهَ عَلِیمٌ خَبیرٌ).(حجرات/۱۳) «گرامی ترین شماها نزد خدا پرهیزگارترین شما است، خدا دانا و آگاه است». ۴.(لا تُدْرِکُهُ الأَبْصارُوَهُوَ یُدْرِکُ الأَبْصار وَهُوَ اللَّطِیفُ الخَبِیر).(انعام/۱۰۳) «دیده ها او را درک نمی کند، و او دیدگان را درک می کند، او نادیده و دانا است». اکنون باید دید معنی «خبیر» چیست؟ از این که قرآن این اسم را با اسمایی مانند «حکیم»، «بصیر»، «علیم»و «لطیف» به کار برده است می توان در سایه وجود ارتباط میان آن دو،معنی آن را به دست آورد و آن این که، مفاد آن، آگاهی و دانایی است. اهل لغت هرچند آن را با علم و دانایی مساوی می گیرند، مثلاً ابن فارس می گوید:«خبیر» دو معنی دارد که یکی از آنها علم و آگاهی است، و اگر به خدا «خبیر» می گوییم برای این است که از همه چیز آگاه است. مرحوم صدوق نیز آن را به معنی «علم» گرفته است. امّا می توان گفت: خبیر، مطلق دانا نیست، بلکه دانایی است که از عمق موضوع آگاه باشد، و لذا «راغب» نقل می کند که برخی گفته اند:«خبیر از خبرت گرفته شده و آن شناسایی درون موضوع است» و به اصطلاح ما، از

ریزه کاری های موضوع آگاه باشد. بنابر این دانا مساوی با خبیر نیست، بلکه خبیر آگاهی خاصی است که از اسرار درونی موضوع مطلع باشد.

نمایش اسم خبیر در انسان

انسان دانا می تواند به گونه ای مظهر این اسم باشد، امّا وقتی انسان که بر اثر فحص و بررسی از رموز موضوع آگاه شود. به طور مسلم خبرویت انسان محدود بوده و قابل قیاس با خبیر بودن خداوند نیست.

اسم سی و هفتم: خیر

اشاره

واژه خیر۱۷۶ بار در قرآن آمده، و به تنهایی (بدون اضافه به لفظی) دوبار وصف خدا قرار گرفته و آمده است: ۱. (وَ اللّهُ خَیرٌ وَ أَبْقی).(طه/۷۳) «خدا بهتر و پایدارتر است». ۲. (قُلِ الحَمْدُ للّهِ وَ سَلام عَلی عِبادِهِ الَّذِینَ اصْطَفی آللّهُ خَیرٌ أَمّا یُشْرِکُون). (نمل/۵۹) «بگو ستایش از آن خدا است، درود بر بندگان برگزیده او، آیا خدا بهتر است یا آنچه را که شریک خدا قرار می دهند». امّا در صورتی که واژه «خیر» به چیزی اضافه شود باز خدا با آن توصیف شده است مثلاً: ۱. خیر الحاکمین، ۲. خیر الرازقین، ۳. خیر الراحمین، ۴. خیر الغافرین، ۵. خیر الفاتحین، ۶. خیر الفاصلین، ۷. خیر الماکرین، ۸. خیر المنزلین، ۹. خیر الناصرین، ۱۰. خیر الوارثین، ۱۱. خیر حافظاً.

اکنون ما درباره معنای «خیر» بدون مضاف سخن می گوییم، در آینده نیز درباره خیر به صورت مضاف سخن خواهیم گفت. ابن فارس می گوید: «خیر ضد شرّو ضرّ است». آنجا که می فرماید: (وَ لا یَحْسَبَنَّ الَّذِینَ یَبْخَلُونَ بِما آتاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَیْراً لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ...).(آل عمران/۱۸۰) «کسانی که در آنچه که خدا از کرمش به آنها داده است، بخل میورزند گمان نکنید که این کار نسبت به آنها خیر است بلکه نسبت به آنها شر است». در این آیه «خیر» در مقابل «شر» قرار گرفته است و در آیه ذیل «خیر»در مقابل «ضرّ» به معنی زیان قرار می گیرد: (وَإِنْ یَمْسَسْکَ اللّهُ بِضُرّ فَلا کاشِفَ لَهُ إِلاّ هُوَ وَإِنْ یَمْسَسْکَ بِخَیْر فَهُوَ عَلی کُلّ شَیء قَدِیر).(انعام/۱۷) «اگر خدا بخواهد زیانی به تو برساند جز خودش کسی را یارای دفع آن نیست، و اگر بخواهد خیری به تو برساند، پس او برهمه چیز توانا است». باید توجه داشت که «خیر» بر دو قسم است:«خیر مطلق» و «خیر نسبی»، مثلاً هوا برای همه موجودات زنده خیر است، هیچ جانداری بدون هوا نمی تواند زندگی کند (خیر مطلق)، در حالی که لباس پشمی و داشتن مو برای همگان خیر نیست، برای صنفی ازموجودات خیر است و برای صنف دیگر شر.(خیر نسبی). قرآن مال دنیا را خیر نامیده و می فرماید: (...إِذا حَضَرَأَحدَکُمُ المَوتُ إِنْ تَرَکَ خَیراً...).(بقره/۱۸۰) «آنگاه که مرگ یکی از شما فرا رسد، اگر مالی را به ارث گذاشته باشد...».

ولی در آیه دیگرتلویحاً آن را «شرّ» دانسته و می فرماید: (أَیَحْسَبُونَ أَنّما نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مال وَ بَنینَ*نُسارِعُ لَهُمْ فِی الخَیراتِ بَلْ لا یَشْعُرُونَ).(مؤمنون/۵۵_۵۶) «آیا گمان می کنند که مال و فرزند که به آنها می دهیم در نیکی به آنها شتاب می کنیم، بلکه آنها متوجه نیستند». اکنون باید دید چگونه ثروت و فرزند خیر نسبی است، این دو نسبت از آنِ کسانی است که مال و فرزند در اختیار او گذاشته شده است، لکن انسان پرهیزگار با ثروت خود از دیگران رفع نیاز می کند، ولی فرد تبهکار از آن سوء استفاده کرده و در طریق گناه و خلاف به کار می برد. و همچنین است «فرزند» پرهیزگاران از آنها در راه خیر کمک می گیرند ولی تبهکاران بر عکس. امّا باید اذعان داشت که خیر مطلقی که هیچ گونه شری به آن راه نداشته و ندارد خلاق متعال است:(وَ اللّهُ خَیْرٌ وَأَبْقی).

اشکال

اشاره

هرگاه وجود خدا خیر مطلق است طبعاً فعل او نیز باید از این وصف،بهره مند باشد، در حالی که در جهان طبیعت زلزله های ویرانگر، سیل های مخرب و درندگان خطرناک وجود دارند و همگی فعل و معلول خدا محسوب می شوند در صورتی که همه اینها به ضرر انسان است. اکنون چگونه می توان این شرور را به خدا نسبت داد و با «خیر مطلق» بودن خدا هماهنگ ساخت؟

پاسخ

پاسخ این سؤال مربوط به وجود شر در عالم طبیعت است که فلاسفه و

متکلمان دینی درباره آن به طور گسترده بحث کرده اند و ما فقط به صورت گذرا به پاسخ آن اشاره کرده و تفصیل آن را به کتاب «الالهیات»(۱) ارجاع می دهیم. پاسخ اجمالی آن این است که کسانی که برخی از حوادث را شرّ و بد می خوانند، به پدیده ها با دیده محدود می نگرند، در این نگرش، مصالح شخصی و یا مصالح اقوام و بستگان و حداکثر منطقه را در نظر می گیرند، و آنگاه که درباره خیر و شر بودن حوادث داوری می کنند مثلاً- آنگاه که طوفانی میوزد و مزرعه سر سبز وخرم را خشک و خزان می سازد، یا سیلی که سرازیر می شود و آبادی را به صورت مخروبه در می آورد و یا زلزله ای رخ می دهد و گروهی را به کام مرگ فرو می برد، همه این حوادث را شرّ می نامند،زیرا محور قضاوت خودو بستگان و حداکثر منطقه است که در آن زندگی می کنند. در حالی که از دیگر مناطق و از دیگر زمانها _ گذشته و آینده _ غفلت ورزیده و آنها را نادیده می گیرند. با این که ممکن است یک رشته حوادث خیر در گذشته که حیات امت در گرو آن بود ملازم با چنین حادثه ناگوار بوده همچنان که ممکن است این حوادث مقدمه خیر فزونی باشد که در آینده انجام خواهد گرفت. و چون ما از گذشته و آینده بی اطلاعیم، حوادث را شر و بد می خوانیم، ولی اگر گذشته و آینده مانند حالا در چشم انداز ما قرار می گرفت و از برکات این حوادث در دو زمان آگاه بودیم، این شر را در مقابل آن خیر کثیر چندان مهم نمی شمردیم. البته ما نمی گوییم حتماً این حوادث دربرگیرنده خیراتی در گذشته و آینده بوده و خواهد بود ولی احتمال آن، ما را از داوری قطعی درباره آنها باز می دارد. فرض کنید در یک منطقه مسکونی بولدزری مشغول کار است و خانه ها را یکی پس از دیگری کوبیده و به صورت زمین مسطح درمی آورد، رهگذری که از

ص : ۲۲۱

۱- [۱] الالهیات، ج۱، ص ۲۷۱_۲۷۷.

سرنوشت این منطقه آگاه نیست، این عمل را شر مطلق تلقی می کند، ولی اگر این فرد از سرانجام این عمل آگاه باشد و بداند که این تخریب، مقدمه آماده کردن زمین برای ساختن یک بیمارستان عظیم برای محرومان و مصدومان است، در این صورت از داوری عجولانه خود نادم گشته و آن را «خیر» توصیف می کند. مَثَل انسانهایی که از یک دیدگاه محدود به حوادث جهان می نگرند مثل خفاشی است که نور خورشید را یک پدیده شر تلقی کرده، دیدگان خود را می بندد، در حالی که ملیاردها موجود زنده از این نور بهره گرفته و به حیات خود ادامه می دهند. پدیده های جهان یک رشته حوادث به هم پیوسته است که از روزگار دیرین آغاز شده و تا آینده ای نامعلوم امتداد دارد، و همه این سلسله، به صورت علت و معلول پیش می روند، بسیار دور از واقع بینی است که حلقه ای از این حلقات را جدا از گذشته و آینده مورد مطالعه قرار دهیم و درباره خیر یا شر بودن آن داوری کنیم. فرض کنید باد تندی میوزد، شاخه های درختان را می شکند، و خانه های ناپایداری را ویران می سازد، ساکنان ساحل، این باد تند را شر تلقی می کنند، در حالی که چه بسا این باد شدید خیرات فراوانی را در برداشته باشد، ما نند تلقیح گیاهان، به حرکت آوردن ابرها به سوی مزارع و کشتزارها، از بین بردن هوای آلوده در محیط زندگی انسانها، و فواید دیگری که ممکن است به دنبال داشته باشد. در این جا است که ما از راز گفتار خدا به خوبی آگاه می شویم که درباره دانش انسان می فرماید: (وَ ما أُوتيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلاّ قَلِيلاً).(اسراء/۸۵)

«از دانش جز بهره انـدکی به شـما داده نشده است». و نیز می فرماید: (یَعْلَمُونَ ظاهراً مِنَ الحَیاهِ الدُنیا...).(روم/۷) «ظاهر زندگی دنیـا را می داننـد...». ما این سـخن را با کلامی از فیلسوف الهی صدرالـدین شـیرازی به پایان می رسانیم. وی می گویـد:«خرد انسانهـا در بـاره برخی از حیوانـات سرگردان گشـته، زیرا می بیننـد که برخی، برخی دیگر را می خورنـد، وحتی برخی طبیعتاً درنـده بوده، و با ابزار و ادوات درنـدگی ماننـد چنگ و دنـدان مجهز گردیـده، تا بتواند شـکار خود را به چنگ آورد وآن را بـدرد، و لـذت ببرد، وگرسـنگی خود را برطرف سازد گذشـته از این، حیوانات اهلی که انسان به خاطر گرسـنگی ناچار است برخی را ذبـح کنـد و از آن بهره بگیرد. انسانهـا در این امور به فکر فرو می رونـد و چون از علت و غایت و حکمت آنها آگاه نیسـتند، آرای مختلفی پیـدا می کننـد،حتی برخی از آنـان گفته انـد:سـلطه برخی از حیوانـات بر برخی دیگر، فعل خالق حکیم نیست، بلکه کار موجود شَرور و بی رحمی است که بر آفریده های خود ستم روا می دارد و همین فکر سبب آن شده است که برای جهان دو فاعل مستقل به نام فاعل خیر، و فاعل شر بیندیشند. علت این نوع تفکر این است که آنها از یک دیدگاه محدود به موضوع نگریسـته انـد، در حالی که از اسـباب وعلل کلی غفلت ورزیده اند، زیرا غرض از افعال الهی نفع گسترده و صـلاح عموم آفریـده ها است، هرچنـد در این طریق ضـرر و زیانی به برخی برسـد، خدا آفتاب و ماه و باران را برای نفع عمومی پدید آورده است، هرچنـد برخی از این پدیـده ها متضـرر می شوند، امّا چون سـرانجام به صـلاح عموم تمام می شود این مصائب به خاطر جزئی بودن، مایه نکوهش

نمی شود».(۱) حکیم سبزواری با الهام از این مباحث، حقیقت را با مثالی بیان کرده و گفته است: ما لیسَ موزوناً لبعض من نِغَم *** ففی نظام الکلّ، کلّ منتظم نغمه های ناموزون در برخی از گوشها با توجه به مجموع آهنگها کاملاً موزون است». البته این یک پاسخ از اشکال شرور در رابطه با پدیده های به ظاهر شر است، در این باره پاسخهای دیگری هست که باید در فرصت دیگر به بررسی آنها پرداخت.(۲)

اسم سی وهشتم: خیر الحاکمین

این اسم سه بار در قرآن وارد شده و در هر سه مورد وصف خدا می باشد. ۱. (وَ إِنْ کانَ طائِفَةٌ مِنْکُمْ آمَنُوا بِالّذی أُرسِلْتُ بِهِ وَطائِفَةٌ لَمْ یُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتّی یَحْکُمَ اللّهُ بَیْنَنا وَهُوَ خَیْرُ الحاکِمینَ).(اعراف/۸۷) «اگر گروهی از شما به آیینی که برای تبلیغ آن فرستاده شده ام ایمان آورده، و گروه دیگر ایمان نیاورند، صبر کنید تا خدا میان ما داوری کند و او بهترین داورها

۱- [۱] صدر الدین شیرازی، اسفار، ج۷، ص ۹۸_۹۹ ترجمه با کمی تصرف.

۲- [۲] در این مورد به کتاب «مدخل مسائل جدید علم کلام» از نگارنده مراجعه بفرمایید.

است». ۲.(وَ اتَّبِعْ ما یُوحی إِلَیْکَ وَ اصْبِر حَتّی یَحْکَمَ اللّهُ وَ هُوَ خَیْرُ الحاکِمینَ).(یونس/۱۰۹) «از آنچه که به تو وحی می شود پیروی کن و صبر کن تا خدا داوری کند، او بهترین داورها است». ۳. از زبان فرزند کبیر یعقوب چنین نقل می کند:(...فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرض حَتّی یَأْذَنَ لِی أَبِی أَو یَحْکُمَ اللّهُ لِی وَ هُوَ خَیْرُ الحاکِمینَ).(یوسف/۸۰) «در این سرزمین می مانم تا پدرم به من اجازه حرکت دهد، یا خدا به نفع من داوری کند او بهترین داورها است». لفظ (أَحکمُ الحاکِمین) که صیغه تفضیل است حاکی از وجود داوران دیگری است که خدا بهترین آنها است، و نکته آن این است که در میان دیگر داوران، داوران عادل وجائر و خطاکار و واقع بین وجود دارد، سرانجام چون همگی فاقد احاطه علمی هستند از این جهت خدا بهترین داوران می باشد.

اسم سی و نهم: خیر الراحمین

واژه (خَیر الرّاحمین) دوبار در قرآن آمده و در هر دو مورد وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (إِنَّهُ کان فریقٌ مِنْ عِبادی یَقُولُونَ رَبَّنا آمَّنا فَاغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا وَأَنْتَ خَیْرُ الرّاحِمینَ).(مؤمنون/۱۰۹) «گروهی از بندگان من می گویند خدایا ما به تو ایمان آوردیم، ما را ببخش و بر ما رحم کن و تو بهترین رحم کنندگانی». ۲. (وَ قُلْ رَبِّ اغْفِر وَارْحَمْ وَ أَنْتَ خَیْرُ الرّاحِمینَ).(مؤمنون/۱۱۸) «پروردگارا ببخش ورحم کن تو بهترین رحم کنندگانی». لفظ (خَیر الرّاحمین) از دو کلمه ترکیب یافته و ما درباره واژه «خیر» در گذشته بحث کرده، و در باره واژه دوم در اسم «رحیم» بحث خواهیم کرد، طبعاً مفهوم این اسم مرکب روشن خواهد شد.

اسم چهلم: خیر الرازقین

لفظ (خیر الرازقین) در پنج مورد در سوره های مائده/۱۱۴، حج/۵۸، مؤمنون/۷۲، سبأ/۳۹ و جمعه/۱۱ وارد شده است. مثلًا: (وَ الّذِینَ هاجَرُوا فِی سَبِیلِ اللّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ ماتُوا لَیَرْزُقَنَّهُمُ اللّهُ رِزْقاً حَسناً وَ إِنَّ اللّهَ لَهُوَ خَیْرُ الرّازِقِینَ).(حج/۵۸) «آنان که در راه ما هجرت نموده، سپس کشته شده یا مرده اند خدا به آنان روزی پسندیده خواهد داد، حقّا که خدا بهترین رزق دهندگان است».
اسم (خیر الرازقین) مرکّب از دو کلمه است و درباره جزء دوم آن به هنگام رازق بحث خواهیم نمود.

اسم چهل و یکم: خیر الغافرین

(خَیْرُ الغافرین) در قرآن یک بار بکار رفته و آن نیز وصف خداوند است، چنان که می فرماید: (وَ اخْتارَ مُوسی قَومَهُ سَبْعِینَ رَجُلًا لِمِیقاتِنا فَلَمّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَهُ قالَ رَبِّ لو شئتَ أهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِیّایَ أَتُهْلِکُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا إِنْ هِیَ إِلاّ فِتْنَتُکَ تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وَ تَهْدِی مَنْ تَشاءُ أَنْتَ وَلِیُّنا فَاغْفر لَنا وَ ارْحَمْنا وَ أَنْتَ خَیْرُ الغافِرِینَ). (اعراف/۱۵۵) «موسی هفتاد تن از مردان قومش برای میعاد ما برگزیده (آنگاه که برای درخواست ناشایست) لرزه آنها را فرا گرفت، موسی گفت: پروردگارا! اگر می خواستی آنها و مرا قبلًا هلاک می کردی، آیا به خاطر کردار نادانها، ما را هلاک می کنی؟ این جز آزمایش تو چیزی نیست، هرکس را بخواهی گمراه، و هرکس را بخواهی هدایت می کنی، تو سرپرست مایی، ما را بیامرز و برما رحم کن، تو بهترین آمرزندگانی».

توضیح مفاد آن به هنگام بحث از اسم «غافر الذنب» خواهد آمد.

اسم چهل و دوم: خیر الفاتحین

این واژه در قرآن یک بار آمده و در همان مورد وصف خدا قرار گرفته است: آنجا که می فرماید: (قَدِافْتَرَیْنا عَلَی اللّهِ کَذِباً إِنْ عُدْنا فِی مِلَّتِکُمْ بَعْدَ إِذْ نَجّانَا اللّهُ مِنْها وَما یَکُونُ لَنا أَنْ نَعُودَ فِیها إِلاّ أَنْ یَشاءَ اللّهُ رَبُّنا وَسِعَ رَبّنا کُلّ شیء عِلْماً عَلَی اللّهِ تَوَکَّلْنا رَبَّنا افْتَحْ بَیْنَنا وَ بَیْنَ قَومِنا بِالحَقّ وَ أَنْتَ خَیْرُ الفاتِحینَ). (اعراف/۸۹) «اگر به آیین شما که خدا ما را از آن نجات داده است بازگردیم به خدا دروغ بسته ایم پس روا نیست(امکان ندارد) ما به آن بازگردیم مگر خدا بخواهد، دانش او بر همه چیز احاطه دارد، و ما بر خدا توکل کرده ایم، پروردگارا! میان ما و قوممان به حق داوری کن تو بهترین داورانی». و به هنگام بحث در اسم «فتاح» مفاد این اسم نیز روشن می شود.

اسم چهل و سوم: خیر الفاصلین

این اسم در قرآن یک بار آمده آن هم در مورد خداوند است چنان که می فرماید: (قُلْ إِنِّی عَلی بَیِّنَه مِنْ رَبِّی وَکَذَّبْتُمْ بِهِ ما عِنْدی ما تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الحُکْمُ إِلاّ للّهِ یقصّ الحقّ وَ هُوَ خَیْرُالفاصِلینَ).(انعام/۵۷) «بگو من دلیل روشنی از پروردگارم دارم، و شما آن را تکذیب کردید چیزی که به آن شتاب دارید(نزول عذاب) نزد من نیست، حکم و فرمان تنها از آن خدا است(حق را بیان می کند) و او بهترین داوران است». ابن فارس می گوید:«فصل» در لغت عرب به معنی جدایی چیزی از چیزی است و به همین جهت حاکم را «فیصل» می گویند، زیرا او به هنگام

حکم، حق را از باطل جدا می سازد، و به بچه شتر آن گاه که از شیر گرفته شود(یا از مادر جدا می گردد) فصیل می گوید، همچنان که به زبان نیز «مفصل» می گویند، چون مطالب به وسیله آن بیان و بازگو می شود. «راغب» نیز در مفردات پس از اشاره به معنی اصلی «فصل» می گوید: روز رستاخیز را «یوم الفصل» می گویند، چون در آن روز حق، از باطل جدا می شود، ومیان مردم با داوری، جدایی حاصل می شود، و «فصل خطاب» به آن کلامی می گویند که قاطعانه داوری کند. روی این دو بیان (خیر الفاصلین) به معنی (خیر الحاکمین) است، زیرا خدا در داوری های خود ستم نمی کند، و اگر دیگر داوران به وسیله شاهد و سوگند و یا گرد آوری قراین، قضاوت می کنند، ولی خدا به وسیله علم محیط خود، که پیراسته از جهل است داوری می کند، و خطا، به علم او راه ندارد، در حالی که مدارک دیگر داوران ممکن است خطا برود. بهره ما از این اسم این است که در داوری عادل باشیم، و در قضاوت، قاطعانه حق را از باطل جدا سازیم، چنان که حضرت داوود به نص قرآن مظهر این اسم بوده است: (یا داوُدُ إِنّا جَعَلْناکَ خَلِیفَهً فِی الأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النّاسِ بِالحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الهَوی فَیُضِلَّک عَنْ سَبیلِ اللّهِ...). (ص/۲۶) «ای داوود ما تو را در زمین جانشین خود قرار دادیم، میان مردم به حق داوری کن و از هوا و هوس پیروی منما، مبادا تو را از راه خدا گمراه سازد».

اسم چهل و چهارم: خیر الماکرین

این اسم در قرآن دوبار آمده و در هر دو مورد وصف خدا قرار گرفته است:

۱. (فَلَمّا أَحَسَّ عِیسی مِنهُمُ الکَفْر قالَ مَنْ أَنْصارِی إِلَی اللّهِ قالَ الحَوارِیُّونَ نَحْنُ أَنْصارُ اللّهِ آمَنا بِاللّهِ وَ اشْهَدْ بِأَنّا مُسْلِمُونَ*...و مَکَرُوا وَمَکَرَ اللّهِ وَاللّه خَیْرُ الماکِرِینَ).(آل عمران/۵۲ _۵۴) «آنگاه که عیسی از بنی اسرائیل احساس کفر کرد گفت: یاور من در راه خدا کیست، حواریون گفتند: ما یاوران خداییم و به او ایمان آوردیم، گواه باش که ما تسلیم خدا هستیم... آنان حیله ورزیدند، و خدا هم حیله ورزید(حیله آنها را خنثی کرد) خدا بهترین مکر کنندگان است». اکنون باید دید مقصود از مکر خدا چیست؟ و مکر کار عاجزان است نه خدای توانا، و مسلماً مقصود از «مکرِ» خدا بی اثر ساختن حیله آنان و یا کیفر دادن به مکر آنها است، وعلت این که بی اثر ساختن یا کیفر دادن را، مکر خوانده است به خاطر رعایت صناعت مشاکله(۱) است. این آیه تنها موردی نیست که بر اساس صناعت مشاکله از لفظی استفاده شده که مفاد ظاهری آن با مقام خدا متناسب نیست چنان که در جای دیگر می فرماید: (...وَإِذا خَلَوا إِلی شَیاطِینِهِمْ قالُوا إِنَّا مَعَکُمْ إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِءونَ* اللّهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ یَمُدُّهُمْ فِی طُغْیانِهِمْ یعْمَهُونَ).(بقره/۱۴_ ۱۵) «زمانی که با سرانشان خلوت می کنند می گویند ما با شماییم. ما آنان را استهزا می کنیم، خداوند آنان را استهزا می کند، و به آنان در طغیان و تجاوزشان مهلت می دهد. در حالی که آنان حیران و سرگردان می شوند».

۱- [۱] مشاکله یکی از محسنات کلام است و آن این است که انسان در ادای مقصود خود از تعبیر طرف، استفاده کند، مثلاً یک نفر به شما می گوید: از ما بخواه تا برای شما غذایی بپزیم، از آنجا که شما به پیراهن نیاز دارید به او می گویید برای من پیراهن بپز، در حالی که پیراهن دوختنی است نه پختنی، امّا چون طرف از پختن سخن گفته است، برای حفظ شکل سؤال از همان تعبیر استفاده می نمایید، شاعر عرب در این مورد می گوید: قالوا اقترح شیئاً نجد لک طبخه *** قلتُ اطبخوا لی جبه و قمیصاً

ناگفته پیداست استهزا شایسته فرد حکیم نیست، خدا و پیامبران او بالاتر از آنند که به این کار دست بزنند، و لذا هنگامی که قوم موسی وی را متهم به استهزا کرد. گفت: این کار از آنِ جاهلان است و من هرگز از این گروه نیستم، چنان که می فرماید: (...قالُوا أَتَتَّخِذُنا هُزُواً قالَ أَعُوذُ بِاللّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الجاهِلِينَ).(بقره/۶۷) آیا ما را به استهزا می گیری،موسی گفت به خدا پناه می برم که از جاهلان باشم. اکنون ببینیم چگونه خدا شرّ و حیله بدخواهان مسیح را نقش بر آب کرد؟ آنچه از تفاسیر استفاده می شود این است که گروهی از بنی اسرائیل تصمیم بر قتل حضرت مسیح گرفتند، ولی خدا نقشه آنها را نقش بر آب ساخت، و عیسی (علیه السلام) را از دست آنها نجات داد و به جای مسیح کسی را کشتند که یهودیان را به جایگاه مسیح هدایت می کرد. مورخان می گویند: حضرت مسیح حواریّون خویش را در شبی گرد آورد و آنها را به کار خیر سفارش کرد و فرمود: یکی از شماها پیش از طلوع فجر، به من کفر میورزد، و مرا در مقابل چند درهم می فروشد این سخن را گفت و حواریّون پراکنده شدند. در این هنگام یهود که تصمیم بر قتل مسیح داشتند، به تفتیش پرداختند، یهودا گفت به من چه می دهید تا شما را به جایگاه او هدایت کنم، گفتند: سی درهم، او سی درهم را گرفت وجایگاه مسیح را به آنان نشان داد، ناگهان مشیت الهی بر این تعلق گرفت که اوبه صورت مسیح درآید، ازاین جهت یهودیان، به گمان این که او مسیح است او را کشتند و به دار آویختند.(۱) ۲.(وَ إِذْ یَمْكُرُبِکَ الّذِینَ كَفَرُوا لِیُثْبِتُوکَ أَوْ یَقْتُلُوکَ أَوْ یُخْرِجُوکَ وَیَمْكُرُونَ وَ یَمْكُرُ اللّهُ وَاللّهُ خَیْرُ الماكِرِینَ).(انفال/۳۰)

۱- [۱] طبرسی، مجمع البیان، ج۱، ص ۴۴۸، ط صیدا.

«به یاد آر زمانی که کافران درباره توحیله ورزیدنـد، تا تو را زنـدانی کنند یا بکشـند، یا تبعید نمایند، آنان مکر ورزیدند، خدا هم مکر ورزیـد، و خـدا بهترین مکر کننـدگان است». آیه ناظر به مشاوره سـران قریش برای خاموش کردن دعوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم)است، سرانجام تصمیم گرفتند که نیمه شب به خانه او بریزند، و او را در بسترش به قتل برسانند، ولی خـدا پیـامبر خود را از نقشه آنـان آگاه ساخت، و توطئه آنان نقش بر آب شـد، قرآن برای حفظ صـناعت مشاکله بی اثر بودن حیله کافران را، مکر می نامد و می فرماید:(وَ یَمْکُرُ اللّهُ)آنگاه خود را با (خَیْرُ الماکِرینَ) توصـیف می کند، و تفسـیر این آیه با آیه پیش یکسـان است. در برخی از آیـات خـدا خویش را با لفظ (أَسـرعُ مَکراً) توصـیف کرده فرموده است: (...قُلِ اللّهُ أَسْـرعُ مَکْراً انَّ رُسُـلنا یَکْتُبُون ما تَمْکُرونَ).(یونس/۲۱) «بگـو خــدا ســریع تر مکر می کنــد (مکراً بی اثر می سازد) و رسولاـن ما نیرنگهـای شـما را می نویسـند». در این جا سؤالی مطرح است که آیا خـدا در همه موارد به سـرعت کیفر می دهـد یا به زودی نقشه آنهـا را نقش بر آب می سازد، یا این حکم مربوط به موارد معینی است، مثلاً آنجا که قتل پیامبر مایه ناکامی تبلیغ گردد یا سـتمگر از نظر سـتم به حدی برسد که مهلت دادن در حیات اونقض غرض باشد. و احتمال دارد مقصود سرعت در کیفر در روز قیامت باشد، زیرا روز رستاخیز از نظر ما دور است ولی از نظر خدا نزدیک است، چنان که می فرماید: (إِنَّهُمْ یَرَونَهُ بَعِیداً * وَ نَراهُ قَرِیباً).(معارج/۶ـ۷) «آنـان روز قیـامت را دور می بیننـد ومـا نزدیک». در این جا احتمال سومی نیز هست و آن این که: کیفر اعمال بد ما در

درون وجود ما نهفته است، هرچند خود احساس نمی کنیم، زیرا اعمال بد یک وجود دنیوی دارد و یک وجود اخروی، در این صورت تمام کیفرها و رنجها در درون ما موجود است هرچند در عالم دنیا به آن توجه نداریم، و در قیامت آشکار خواهد شد، روی این بیان می توان به مفاد (أَسرَعُ مَکراً)و نیز (أَسْرَعُ الحاسِبین)دست یافت.

اسم چهل و پنجم: خیر المنزلین

این اسم در قرآن فقط در سوره های یوسف/۵۹ و مؤمنون/۲۹ آمده و فقط در یک مورد وصف خدا قرار گرفته است آن جا که به نوح می فرماید: (...قُلْ رَبِّ أَنْزِلْنی مُنْزَلاً مُبارکاً وَ أَنْتَ خَیُر المُنْزِلینَ).(مؤمنون/۲۹) «بگو پروردگارا مرا به منزلگاه فرخنده فرود آور، که تو بهترین فرود آورندگانی». (مُنْزلاً) د ر این آیه دو احتمال دارد، یکی این که مصدر میمی به معنی انزال باشد در این صورت مبارک وصف انزال خواهد بود یعنی فرود آمدن فرخنده و دیگری این که اسم مکان باشد، یعنی در جایگاه مبارک که در آن آب و درختی باشد که از برکت آنها زندگی ادامه یابد. با توجه به آنچه که اهل لغت مانند ابن فارس در مقاییس و راغب در مفردات گفته اند، «نزول» به فرود آمدن از نقطه بلند را می گویند، مثلاً ـ می گویند«نزل عن دابته» از مرکب خود فرود آمد، و اگر یوسف خود را (خَیُر المُنزِلین)خواند(یوسف/۵۹) برای این است که یوسف برادران خود را در منزلگاه خوبی فرود می آورد. بنابراین خدا به حضرت نوح آموزش می دهد تا از او بخواهد که او را در جایگاه خوبی فرود آورد، زیرا او پیوسته به انسان محبت و کرم میورزد و لازمه مهربانی همان است که جمله (خیر المنزلین) در بردارد.

اسم چهل و ششم: خیر الناصرین

اسم خیر الناصرین در قرآن یک بار آمده و وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (بَلِ اللّهُ مَولاکُمْ وَ هُوَ خَیْرُ النّاصرین).(آل عمران/۱۵۰) «خدا ولیّ شما است و او بهترین یاورها است». تفسیر این اسم به هنگام بحث از اسم «ناصر» خواهد آمد.

اسم چهل و هفتم: خیر الوارثین

این اسم در قرآن یک بار آمده و آن هم در باره خداوند به کار رفته است: (وَ زَکَرِیّا إِذْ نادی رَبَّهُ رَبِّ لا تَذَرْنی فَرداً وَأَنْتَ خَیْرُ الوارِثینَ* فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَ وَهَبْنا لَهُ یَحیی وَ أَصْلَحْنا لَهُ زَوجَهُ إِنَّهُمْ کانُوا یُسارِعُونَ فِی الخَیراتِ وَیَدْعُونَنا رَغَباً وَ رَهَباًوَکانُوا لَنا خاشِعینَ).(انبیاء/۸۹ _۹۰) «وقتی زکریا پروردگارش را چنین ندا کرد: پروردگارا! مرا تنها نگذار، که تو بهترین وارثانی، دعای او را اجابت کردیم، و یحیی را به او بخشیدیم، و همسرش را برای او اصلاح کردیم(امکان فرزند آوری به او دادیم) آنها در کارهای خیر پیشگام بودند و با بیم و امید، ما را می خواندند، و در برابر ما فروتن بودند». «ارث» در لغت چیزی است که از طریق بستگی نسبی یا سببی، از فردی به فرد دیگر منتقل شود، وچون وارث به این معنی متعدد است آیه، خدا را (خَیْرُ الوارِثین) خواند، و در قرآن لفظ وارث در غیر خدا نیز به کار رفته است چنان که می فرماید: (...وَ عَلَی الوارِثِ مِثْلُ ذلِکَ...).(بقره/۲۳۳)

«وبر وارث او نیز مانند آن است». ولی مسلماً وراثت خدا برتر از وراثت دیگران است. چیزی که در آیه باید مورد دقت قرار گیرد این است که پس از ندای (ربّ لا ـ تَذَرْنی فَرداً)جمله (وَ أَنْتَ خَیرُ الوارِثینَ) به عنوان استدراک وارد شده است. اکنون باید دید هدف از آوردن این جمله چیست، در باره این پرسش می توان گفت جمله نخست حاکی است که زکریا می گوید:خدایا! مرا تنها مگذار، و با دادن فرزند به من وارثی عطا فرما، ناگهان به ذهن زکریا خطور می کند، اگر هدف از درخواست فرزند وارث بودن است خدا که وارث همگان و بهترین وارثها است، دیگر چه نیازی به درخواست وارث است. برای رفع ابهام یادآور می شود که تفاوت میان دو وارث زیاد است، وارث مورد نظر من من وارث موقتی است که او نیز بسان مورّث، می میرد و ارث او به دیگران منتقل می گردد. در حالی که وارث بودن خدا پیوسته و دایمی است چنان که می فرماید: (...وَ للّهِ مِیراثُ السَّماواتِ وَ الأَرْض وَ اللّهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبیر).(آل عمران/۱۸۰) «برای خدا است ارث آسمانها و زمین، خدا از آنچه که انجام می دهید آگاه است». و نیز می فرماید: (وَ إِنّا لنحنُ نُحْیی و نُمیتُ وَنَحْنُ الوارثُون...) (حجر/۲۳) «و ما زنده می کنیم و می میرانیم وما وارث همگانیم».

اسم چهل و هشتم: خیر حافظاً

این اسم در قرآن یک بار آمده، آن هم به عنوان وصف خدا وارد شده است چنان که می فرماید:

(فَلَمّ‍ا رَجَعُوا إِلی أَبِیهِمْ ق‍الُوا ی‍ا أَبان‍ا مُنِعَ مِنَّا الكَیْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنا أَخانا نَكْتَل وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ*قالَ هَلْ امَنُكَمْ عَلَیْهِ إِلاّ كَما أَمِنْتُكَمْ عَلی أَخیهِ مِنْ قَبْ‍لُ فَاللّهُ خَیرٌ حافِظ‍اً وَ هُ‍وَ أَرْحَمُ الرّاحِمینَ).(یوس‍ف/۶۳_۶۴) «آنگ‍اه كه برادران یوسف نزد پ‍در بازگشتند، گفتندای پدر از گرفتن پیمانه (پیمانه گندم) منع شدیم برادرمان را با ما بفرست تا س‍هم‍ی بگیریم، ما حافظ و نگهبان اوهستیم. یعقوب گفت: آی‍ا درباره او ازش‍م‍ا همان طور مطئمن باشم كه نسبت به برادرش (یوسف) مطمئن ش‍دم، خ‍دا بهترین حافظ و مهرب‍ان ترین مهربانهاست». چون برادران یوسف خود را حافظ خواندن‍د وگفتن‍د: (لحافِظُون) پ‍در نكته بالاتری را فرمودو آن این كه بهترین نگهبان خ‍دا است. حافظ در لغت یك معنی بیش ن‍دارد، و آن مراقب و نگهداری است و قرآن آن را به همین معنا درموارد مختلفی به كار برده است. ۱. رعایت ح‍دود قوانین الهی چنان كه می فرماید: (...وَ النّاهُونَ عَنِ المُنْكَرِوَ الحافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ...). (توبه/۱۱۲) «بازدارندگان از زشتی ها، و حافظان حدود الهی». ۲. ضبط و نوشتن چیزی چنان كه می فرماید: (وَ إِنَّ عَلَیْكُمْ لَحافِظِینَ*كِراماً كاتِبِینَ).(انفطار/۱۰_۱۱) «برای ش‍م‍ا نگهبانانی گمارده شده اند كه نویس‍ندگان بزرگواری هستند». ۳. دفع شرّ و بلا چنان كه در گفتار برادران یوسف وحضرت یعقوب به همین معنا است البته مقصود این نیست كه حفظ دارای مع‍انی سه گ‍انه است، بلكه حفظ یك معنا بیش ن‍دارد. و اختلافها ناش‍ی از متعلق است، هرگاه آن را به ح‍دود و قوانین الهی نسبت دهیم، مقصود رعایت آن، و اگر به اعمال مكلفین نسبت دهیم. مقصود ضبط آنها است.

حرف «ذ»

اسم چهل و هشتم: ذو انتقام

این لفظ در قرآن چهار بار آمده و در هر چهار مورد به عنوان وصف خدا به کار رفته است. چنان که می فرماید: (وَمَنْ عادَ فَيَنْتَقِمُ اللّهُ مِنْهُ وَاللّهُ عَزيزٌ ذُو انِتقام).(مائده/۹۵) «هرکس به آن (شکار صید در حال احرام) باز گردد خدا از او انتقام خواهد گرفت. و خدا قدرتمند و انتقام گیرنده است». ونیز می فرماید: (لَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ وَ اللّهُ عَزِيزٌ ذو انْتِقام).(آل عمران/۴) «برای آنها عذابی سخت است، و خدا قدرتمند و انتقام گیرنده است». و نیز می فرماید: (فَلا تَحْسَبَنَّ اللّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللّهَ عَزيزٌ ذو انتِقام).(ابراهیم/۴۷) «گمان مبر که خدا تخلف کننده از وعده خود به رسولانش می باشد،خدا قدرتمند و انتقام گیرنده است». و در آیه چهارم می فرماید: (وَمَنْ يَهْدِ اللّهُ فَما لَهُ مِنْ مُضِلّ أَلَيْسَ اللّهُ بِعَزيز ذِی انْتِقام).(زمر/۳۷) «آن کس را که خدا هدایت کند گمراه کننده ای برای او نیست، آیا خدا قدرتمند و انتقام گیر نیست».

ص : ۲۳۶

مهم این است که بدانیم معنی «انتقام» که از ماده «نَقْم» گرفته شده است، چیست، ابن فارس می گوید: این واژه یک معنی بیش ندارد وآن انکار و عیب گیری است گفته می شود:«نقِمْتُ علیه»: انکرتَ علیه، و «نِقْمَتْ» در مورد عذاب نیز به کار می رود، تو گویی نخست انکار می کند، آنگاه عذاب می نماید. راغب نیز می گوید: «ثلاثی مجرد از لفظ انتقام (نقم) به معنی انکار است یا به زبان یا از طریق عمل (کیفر) و آیات قرآن گواهی می دهد که «نقم» به معنی انکار است چنان که می فرماید: (...وَ ما نَقَمُوا إِلاّ أَنْ أَغْناهُمُ اللّهُ وَ رسولُهُ مِنْ فَضْلِهِ...).(توبه/۷۴) «به آنان ایراد نگرفتند جز این که خدا و رسولش آنها را از فضل خود بی نیاز کرد». وباز می فرماید: (وَ ما نَقَمُوا مِنْهمْ إِلاّ أَنْ یُؤْمِنُوا بِاللّهِ العَزِیز الحَمید).(بروج/۸) «از آنها ایراد نگرفتند، جز این که به خدای قدرتمند و ستوده ایمان آوردند». و نیز می فرماید: (وَ ما تَنْقِم مِنّا إِلاّ أَنْ آمَنّا بآیاتِ رَبّنا...).(اعراف/۱۲۶) «ایرادی ازما نمی گیری جز این که ما به دلایل پروردگار خود ایمان آوردیم». این آیات حاکی از آن است که ماده این لفظ به معنای خرده گیری، اشکال و عیب جویی است، و هرگز در ماده این لفظ معنی عقاب و کیفر و یا تشفی نهفته نیست، چیزی که هست انکار گاهی با زبان و گاهی با عمل که همان عقاب و کیفر است انجام می گیرد و در صورت دوم عقاب از لوازم معنی به شمار می رود و ابن فارس در مقاییس به این نکته اشاره کرده می گوید: «والنِقْمةُ مِن العذابِ، و الانتقام كانّه أنكَرَ عَلَیه فَعاقَب».

یعنی انسان نخست انکار میورزد، و سپس عقاب می کند، در این صورت به آن انتقام می گویند. همچنین است «تشفی» هرچه در اصطلاح ما انتقام به معنای تشفی به کار می رود ولی این از لوازم معنا است، بلکه انتقام همان انکار عمل است که احیاناً ملازم با کفر است، هرگاه کیفر دهنده بشر باشد، احیاناً همراه با تشفی دل خواهد بود. ولی اگر خدا باشد فقط به معنی کیفر بخشیدن است، زیرا خدا به بندگانش وعده داده است که بدکاران را کیفر ونیکوکاران را به خوبی پاداش دهد. چنان که می فرماید: (...لِيَجْزِىَ الَّذِينَ أَساؤا بِما عَمِلُوا و يَجزى الّذين أَحسَنُوا بِالحُسنى).(نجم/۳۱) «تا بدکاران به کیفر اعمال خود برسند، ونیکوکاران به وجه نیکوتر پاداش داده شوند». وشاید علت اینکه وصف عزیز همراه (ذو انتقام) در آیات پیشین آمده است این است که کیفر دادن و مجازات فرع قدرت است. در این جا فخر رازی بیانی دارد که یادآور می شویم می گوید:خدا هر کیفر دادن را انتقام نمی خواند، مگر آنکه در آن یکی ازسه شرط باشد: ۱. زشتی کار به حدی برسد که خشم خدا را برانگیزد چنان که می فرماید: (فَلَمّا آسَفُونَا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْناهُمْ أَجْمَعين).(زخرف/۵۵) «وقتی ما را به خشم آوردند از آنها انتقام گرفتیم و همه را غرق کردیم». ۲. بین کیفر و عمل زمانی فاصله باشد، چنان که می فرماید: (...وَ مَنْ عادَ فَيَنْتَقِمُ اللّهُ مِنْه...). (مائده/۹۵) «هرکس شکار در حال احرام را تکرار کند خدا از او انتقام می گیرد».

ص : ۲۳۸

بنابراین که مقصود از انتقام الزام به کفاره مجدد است. ۳. کیفر به عنوان تشفی انجام می گیرد. البته این ویژگی مخصوص بندگان است نه خدا. شاید بتوان گفت: انتقام آن نوع کیفر دهی است که منتقم آن قدرمهلت می دهد که فرد بدکار به آخرین درجه از زشتی برسد. امیر مؤمنان (علیه السلام) در اوصاف پرهیزگاران می فرماید: «و ان بُغی علیه صبَر، حتّی یکونَ اللّهُ هو الذی ینتقم له»(۱): اگر بر او ستم کنند، بردباری نشان می دهد تا خدا انتقام او را از ظالم بگیرد. در این جا انتقام و کیفر عمل با خود عمل فاصله زمانی دارد. وباز در مورد دیگر می فرماید:«ولئن أمهل اللّه الظالم فلن یفوت أخذُه، و هو له بالمرصاد علی مجاز طریقه»(۲) اگر خدا به ستمگر مهلت دهد هرگز ازچنگ او بیرون نمی رود، و او درکمین راه او است. سرانجام باید توجه نمود که عقوبت های الهی بر دو نوع است، بخشی از آنها به عنوان حدود الهی و تعزیرات است که در همین جهان دامنگیر مجرم می شود، دیگری عقوبتهای اخروی است که در سرای دیگر با آن روبرو می شود.و در هیچ کدام از این دو، تشفی خاطر، مطرح نیست، غرض از کیفرهای دنیوی حفظ نظام اجتماعی است زیرا اگر ظالم به کیفر خود نرسد هرج و مرج جامعه را فرا می گیرد، امّا عقوبتهای اخروی سخن درباره آن گسترده است و در بحث معاد درباره آن گفتگو شده است. ***

۱- [۱] نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳، فراز ۲۳.

۲- [۲] نهج البلاغه، خطبه ۹۷.

اسم پنجاهم: ذو الجلال و الإکرام

این اسم در قرآن دو بـار آمـده و در هر دو مـورد وصـف خـدا قرار گرفته است: ۱. (وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الجَلالِ وَالإِکْرام). (رحمن/۲۷) «فرخنـده است اسم پروردگـار بزرگـوار و گرامی تـو». در این جـا نکته ای را یـادآور می شویم و آن این که واژه «ذو» از الفـاظی است که در حـالت رفع بـا واو «ذو» و در حـالت نصب با الف «ذا» و د رحالت جر با یاء به کار می رود، اکنون بایـد دیـد که چرا در آیه نخست مرفوع (ذو الجلال) و در آیه دیگر (تبـارَکَ اسْمُ رَبّکَ ذِی الجَلالِ وَ الإِکْرام)(رحمن/۷۸) به مجرور (ذی الجلال) آمـده اسـت. نکتـه آن ایـن است که در آیه نخست وصـف (وجه) است که مرفـوع است، و در آیه دوم وصف (رب) است که مجرور می باشـد. این از نظر ادبی روشن است، ولی از این جا می توان به یک مطلب دیگر دست یافت و آن این که وجه در آیه نخست به معنی عضو خاصـی (صورت) نیست چنـانکه «حشویه و سلفیه» می اندیشـند، بلکه به معنی ذات خداوند است، و در حقیقت «وجه» در آیه اول جایگزین «رب» در آیه دوم است، و ما به وسـیله آیه دوم ابهام آیه نخسـت را برطرف می کنیم.و طبعاً اضافه «وجه» به «رب» در آیه نخست اضافه بیانیه خواهد بود.

اسم پنجاه و یکم: ذو الرحمه، ذو رحمه

این وصف در قرآن سه بار وارد شده و در هر سه مورد وصف خدا قرار گرفته است:

۱. (وَ رَبِّـکَ الغَفُور ذُو الرَّحْمَه). (کهف/۵۸) «پروردگار تو آمرزنـده رحیم است». ۲. (ورَبِّـکَ الغَنِیُّ ذُو الرّحْمَهِ...).(انعام/۱۳۳) «پروردگار تو بی نیاز و رحیم است». ۳. (فإِنْ کَذَّبُوکَ فَقُلْ رَبّکُمْ ذُو رَحْمَه واسِعَه).(انعام/۱۴۷) «اگر تو را تکذیب کردند بگو پروردگـار شـما صـاحب رحمت گسترده است». و بـا توجه به بحثی که در بـاره رحمت در اسم «رحیم» خواهیم کرد، مفاد این وصف نیز روشن می شود.

اسم پنجاه و دوم: ذی الطول

این اسم در قرآن یک بار و به عنوان وصف خـدا وارد شده است چنان که می فرماید: (غافِرِ الذَّنْبِ وَ قابِلِ التَّوب شَدِیدِ العِقاب ذِی الطَّول لاـ إِلهَ إِلاّـ هُوَ إِلَیْهِ المَصـیر).(غافر/۳) «آمرزنـده گنـاه، پذیرنـده توبه، سـخت کیفر ده، توانگر، خـدایی نیست جز او، بازگشت به سوی او است». در این آیه چهار وصف برای خـدا ذکر شده است: ۱. (غافر الذَّنب): اشاه به این است که برخی از گناهـان را خداونـد از روی تفضّـل ولـو توبه ای نباشـد می پـذیرد. ۲. (قابِـلِ التَّوب): اشـاره به این است که تـوبه گناهـانی که بخشودگی آنها در گرو توبه است را می پذیرد. ۳. (شَدِیدِ العِقاب): اشاره به این است که کیفرهای خدا قابل قیاس با

کیفرهای دنیوی نیست، و بندگان خدا اندیشه همانندی را از ذهن دور سازند. ۴. (ذی الطَّول): اشاره به این است که کیفر خدا برای رفع نیاز نیست، بلکه برای محقق بخشیدن به عدل الهی است. ابن فارس و راغب «طول» را به فضل (فزونی نعمت) و گاهی به معنی نعمتی که مدتی در دست صاحبش می ماند تفسیر کرده اند، ولی بهتر است معنی آن را از خود قرآن بپرسیم، با توجه به دو آیه یاد شده در زیر روشن می شود که مقصود از آن تمکن مالی است چنان که می فرماید: (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَولاً أَنْ يَنْكِحَ المُحْصَناتِ المُؤْمِنات فَمن ما مَلَكَتْ أَيْمانكُمْ...).(نساء/۲۵) «هر كدام از شما كه توانایی ازدواج با زنان آزاد با ایمان ندارند، با کنیزان با ایمان که مالك شده اید، ازدواج كنید». در این آیه طول به معنی تمکن مالی است. در آیه دیگر می فرماید: (وَ إِذا أُنْزِلت سُورةٌ أَنْ آمِنُوا بِاللّهِ وَجاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنكَ أُولوا الطَّولِ مِنْهُمْ وَ قالُوا ذَرْنا نَكُنْ مَعَ القاعِدِين). (توبه/۸۶) «هنگامی که سوره ای نازل شود که به خدا ایمان بیاورید و همراه رسولش به جهاد برخیزید، افراد متمکن و ثروتمند می گویند: بگذار ما در کنار دیگر معذوران از جهاد بمانیم». از این بیان استفاده می شود که اسم (ذی الطول) حاکی از نعمت گسترده خدا است از این جهت در برخی از تفاسیر آن رابه معنی منعم گرفته اند.

اسم پنجاه و سوم: ذو العرش

عرش در قرآن ۲۲ بار وارد شده و در چهار مورد به اضافه لفظ «ذو» یا

«ذی» وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (وَ هُوَ الغَفُور الوَدُود* ذو العَرشِ المَجید).(بروج/۱۴_۱۵) «او است آمرزنده، و مهربان، صاحب عرش بزرگ». و در آیه دیگر می فرماید: (قُلْ لَو کانَ مَعَهُ آلِهَه کَما یَقُولونَ إذاً لابْتَغَوا إلی ذِی العَرْشِ سَبِیلًا). (اسراء/۴۲) «اگر با او خدایان دیگری بود سعی می کردند به سوی صاحب عرش راهی پیدا کنند». و نیز می فرماید: (إنَّهُ لَقَولُ رَسُول کَرِیم*ذِی قُوَّه عِنْدَ ذِی العَرْشِ مَکین).(تکویر/۱۹_۲۰) «این گفتار رسول بزرگوار (جبرئیل) قدرتمندی است والا مقام در پیشگاه صاحب عرش». و باز می فرماید: (رَفِیعُ الدَّرَجاتِ ذُو العَرْشِ یُلقِی الرُّوح مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِیُنْذِرَ یَومَ التَلاقِ).(غافر/۱۵) «بالا برنده درجات (بندگان) و صاحب عرش، وحی را به فرمان خود به هر یک از بندگانش که بخواهد القاءمی کند تا مردم را از روز ملاقات (قیامت) بیم دهد». رفیع در این جا به معنی رافع است وبا مراجعه به مواردا‌ستعمال این کلمه در قرآن روشن می شود که «رفع» فعل خود خدا است، مثلاً می فرماید: (...یَرفَعِ اللّهُ الّذینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ الّذینَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجات).(مجادله/۱۱) «خداوند مقام مؤمنان را (یک درجه بالا می برد) ولی افراد دانشمند را درجاتی می بخشد». ما در باره معنی «عرش» به هنگام بحث از اسم (ربّ العرش العظیم) سخن خواهیم گفت.

ص : ۲۴۳

اسم پنجاه وچهارم: ذو عقاب

این لفظ در قرآن یک بار آمده و آن هم به عنوان وصف خدا وارد شده است چنان که می فرماید:(ما یُقالُ لَکَ إِلاّ ما قَد قِیلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِکَ إِنَّ رَبّکَ لَذُو مَغْفِره وَذُو عِقاب أَلِیم).(فصلت/۴۳) «هرچه درباره تو می گویند، درباره رسولان پیش از تو نیز گفته اند، پروردگار تو صاحب آمرزش و صاحب کیفری دردناک است». بایدتوجه نمود که عقاب در لغت عرب به معنی کیفر وعذاب نیست، بلکه عقاب به معنی چیزی است که پس ازچیزی می آید، مثلاً اگر به فرزندان اعقاب می گویند برای این است که پس از انسان به زندگی ادامه می دهند، و یا اگر کیفر را عقاب می نامند به خاطر این است که پس از ارتکاب گناه، دامنگیر انسان می شود، ولی یادآور می شویم به هر پیامد«عقاب» نمی گویند بلکه پیامدِ ناگوارِ عمل عقاب نامیده می شود.

اسم پنجاه وپنجم: ذو الفضل

این لفظ به صورت معرفه و نکره (ذو فضل) یازده بار در قرآن آمده و همه جا وصف خدا قرار گرفته است اینک دو مورد را یادآور می شویم: ۱.(...إِنَّ اللّهَ لَذُو فَضْل عَلَی النّاسِ وَ لکِنّ أَکْثَرَ النّاسِ لا یَشْکُرُونَ).(بقره/۲۴۳) «خدا صاحب کرم بر مردم است، ولی بیشتر مردم سپاسگزار نیستند». ۲. (یَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللّهُ ذُو الفَضْلِ العَظِیم).(آل عمران/۷۴) «رحمت خود را به هرکس بخواهد از آن او قرار می دهد و خدا صاحب کرم بزرگ است». ابن فارس می گوید: فضل در لغت عرب یک معنا بیش ندارد و آن

افزایش است. راغب می گوید: چیزی که عطا کردن آن به دیگری لازم نیست، فضل است، چنان که می فرماید: (...وَسْئَلُوا اللّهَ مِنْ فَضْلِهِ...)(نساء/۳۲)، (ذلِکَ فَضْلُ اللّهِ یُؤتِیهِ مَنْ یَشاءُ وَاللّهُ ذُو الفَضْلِ العَظِیم)(جمعه/۴). بنابر این آنچه که خدا به بنده اش مرحمت می کند، گاهی اجر و گاهی مافوق مزد است، افزایش از مزد همان فضل الهی است، هرچند از نظر دیگر مزد و زاید بر آن همگی کرم و فضل الهی است، و هرگز بندگان خدا بالذات مستحق چیزی نیستند. و امّا نمایش این اسم در زندگی انسان روشن است، زیرا هرگاه او علاوه بر مزدکارگر، مبلغی را به او بپردازد در این مورد مظهر اسم (ذو الفضل) قرار می گیرد، بلکه می توان گفت دایره آن وسیع تر است، هرگاه چیزی را به کسی بدون آن کاری را انجام دهد، بپردازد، در این صورت نیز مظهر این اسم خواهد بود.

اسم پنجاه و ششم: ذو القوه

این اسم در قرآن در یک مورد آمده، چنان که می فرماید: (إِنَّ اللّهَ هُوَ الرَزّاقُ ذُو القُوَّهِ المَتِین).(ذاریات/۵۸) «خدا روزی رسان، قدرتمند، استوار است» به هنگام بحث از اسم «قوی» مفاد (ذو القُوّه) نیز روشن می شود.

اسم پنجاه و هفتم: ذو المعارج

این لفظ در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا آمده است چنان که

می فرماید: (سَأَلَ سائِلٌ بِعَذاب واقِع*لِلْکافِرینَ لَیْسَ لَهُ دافِع* مِنَ اللّهِ ذِی المَعارِج*تعرُجُ المَلائِکه وَالرُّوح إِلیهِ فی یَوم کانَ مِقدارُهُ خَمْسِینَ أَلْفَ سَنَه). (معارج/۱_۴) «سؤال کننده ای از عذاب قطعی که رخ داد کسی نمی تواند آن را دفع کند، خداوندی که صاحب معراج ها است، فرشتگان و روح در روزی که به درازای پنجاه هزار سال است به سوی او بالا می روند».
اهل لغت برای «عروج» معانی متعددی مانند: میل، شمارش و ارتقاء ذکر کرده اند، ولی مسلماً مقصود در این آیه همان سومی است، و آیه دوم که از ارتقاء فرشتگان و روح به سوی مقام ربوبی حکایت می کند، این معنا را تأیید می نماید. و در هر حال مقصود از «ذو المعارج» یکی از دو معنی زیر است: ۱. در آسمانها نقاط خاصی است که فرشتگان و روح در روز قیامت به مقام قرب الهی از آنجا عروج می کنند تا فرمانها را دریافت کنند. ۲. مقاماتی که افراد با ایمان آنها را یکی پس از دیگری می پیمایند. معنی نخست با سیاق آیه انطباق بیشتری دارد، ولی در عین حال معنی دوم نیز خالی از شاهد نیست، چنان که می فرماید: (...لَهُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَهٌ وَ رِزْقٌ کَرِیمٌ).(انفال/۴) «برای آنان نزد پروردگارشان درجات و آمرزش و روزی بسیار و پایدار است».

اسم پنجاه و هشتم: ذو مغفره

این لفظ در قرآن دوبار آمده است و در هر دو مورد وصف خدا قرار گرفته

ص : ۲۴۶

است چنان که می فرماید: (وَ یَسْتَعْجِلُونَکَ بِالسَّی_ّئَهِ قَبْلَ الحَسَنَهِ وَ قَدْخَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ المَثُلات وَ إِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَه لِلنّاسِ عَلی ظُلْمِهِمْ وَ إِنَّ رَبَّکَ لَشَدیدُ العِقاب).(رعد/۶) «آنان پیش از رحمت، خواستار عذابند با اینکه قبل از آنان بلاهای عبرت انگیز نازل شده و پروردگار تو نسبت به مردم در حال ستمشان، صاحب مغفرت و آمرزش است ولی عذابش نیز سخت است». در جای دیگر نیز می فرماید: (ما یُقالُ لَکَ إلاّ ما قَدْقِیلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِکَ إنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَه وَ ذُو عِقاب أَلِیم).(فصلت/۴۳) «چیزی که درباره تو گفته می شود چیزی جز آن نیست که درباره رسولان پیش از تو گفته شده است، پروردگار تو صاحب آمرزش و صاحب کیفر دردناک است». به هنگام بحث از اسم غافر معنی «مغفرت» نیز روشن می گردد و احتمالاً یادآور می شویم که «غفر»در لغت به معنی ستر است و عرب «کلاهخود» را «مِغْفَر» می نامد، زیرا سر را از شر دشمن می پوشاند، توگویی خدا گناهان انسانها را می پوشاند، از این جهت یکی از اسمای او (ذو مغفره)است.

حرف «ر»

اسم پنجاه و نهم: ربّ

یکی از اسـمای الهی واژه «ربّ» اسـت، هرچنـد به صـورت مفرد اسـتعمال نمی شـود و پیوسـته به صـورت مضـاف ماننـد (ربُّ العرش)، (ربُّ العالمین)، (ربُّ السّـماواتِ والارضِ)، (ربُّ الناسِ)، (ربّ الفَلق)، (ربّکم)، (ربّنا) و... استعمال می گردد; ولی در عین حال شایسـته است نخست «رب» به صورت مستقل مورد بحث قرار گیرد. ابن فارس می گوید: ربّ به معنی مالک، خالق، صاحب، مصـلح می باشد. فیروز آبادی می نویسد:رب به معنی مالک، مستحق، صاحب آمده است. اکنون باید دید لفظ «رب» برای هر یک از این معانی وضع شـده و به اصـطلاح از الفاظ مشترک است که معانی متعـدد دارد، یا این واژه یک معنی بیش نـدارد و بقیه از لوازم موردی این معنـا است. نویسـنده معروف هنـدی آقـای مودودی تصور کرده است که این لفظ پنـج معنی دارد و به آن معـانی چنین اشـاره می کنـد: ۱. تربیـت و پرورش، عرب می گویـد: ربَّ الولـد ربّـِاه: کـودک را تربیت کرد. ۲. اصلاح و نگهداری، می گویند: ربَّ الضیعه: مزرعه را اصلاح کرد.

ص : ۲۴۸

۳. فرمانروایی و سیاست، می گوید:قد ربَّ قومه: بر قومش حکومت کرد. ۴. مالک، چنان که در حدیث آمده است: أربّ غنم أم ربُّ إبل: مالک گوسفندید یا شتر؟ ۵. صاحب، ربُّ الدّار: چنان که در قرآن می فرماید: (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هذَا البَيْتِ). (قریش/۳) صاحب این خانه (کعبه) را بپرستید. اینها سخنان اهل لغت است که این نویسنده در کتاب خود که برای توضیح چهار اصطلاح قرآن (اله، رب، عبادت و دین) نوشته، آورده است; ولی اگر دقت کنیم «رب» یک معنی بیش ندارد وآن کسی است که اختیار و تصرف در امور مربوط به شیئ را داشته باشد. بنابر این اگر به صاحب مزرعه «ربّ الضیعه» می گویند، چون اصلاح و پرورش آن به او مربوط است، و اگر به فرمانروا «رب» می گویند، چون امور کشور و مردم به او تفویض شده است، و اگر به صاحب خانه و مالک یک چیز «رب» می گویند، برای این که زمام آن شیئ وکیفیت تصرف در آن از شئون او است. از این بیان روشن می شود که مربی و مصلح و رئیس و مالک و صاحب، رویه های مختلف از یک واقعیت اند و هرگز نباید اینها را معانی مختلف شمرد، بلکه معنی «رب» که از ماده «ربب» گرفته شده، نه «ربی» همان کسی است که تدبیر و اراده و تصرف در چیزی از آن او باشد و دقت در آیات قرآن نیز همین معنا را می رساند; مثلًا یوسف، عزیز مصر را که در خانه او سکونت داشت، «رب» خوانده و می گوید:(إِنَّهُ رَبّی أَحْسنَ مَثْوای)(یوسف/۲۳)« او صاحب و اختیاردار من است که از من نگهداری می کند». همچنین یوسف فرمانروای مصر را «رب» خوانده و به یکی از دو نفری که خواب او را تعبیر کرد، چنین گفت:(أَمّا أَحَدُکُما فَيَسْقی رَبَّهُ خَمْراً)

(یوسف/۴۱)«یکی از شما ساقی فرمانروا می شود»، فرمانروا صاحب اختیار وتدبیر کننده کشور بود. قرآن یهود و نصاری را نکوهش می کند که آنها علمای دینی خود را «ارباب» خود برگزیده اند، چنان که می فرماید: (اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّه...).(توبه/۳۱) «دانشمندان و راهبان خود را جز خدا ارباب برگزیده اند». و نکته آن این است که زمام تشریع وحلال و حرام را به دست این دو گروه داده بودند که حلال خدا را حرام و حرام آن را حلال می کردند. اگر خدا خود را «ربّ البیت» می خواند چون اختیار این خانه از هر جهت مربوط به او است، و کسی در آن حقّ تصرف ندارد. همچنین خدا خود را (ربّ السَّماوات والأَرض)(صافات/۵) و رب ستاره ای به نام «شعری» می خواند و می فرماید:(وانّه هُوَ رَبُّ الشِّعْری) (نجم/۴۹) برای این است که خدا مدبر و متصرف در عالم آفرینش از آن جمله ستاره شعری است و شئون این جهان در اختیار او است. از این بیان می توان گفت که «ربّ» یک معنی بیش نداشته و سایر معانی رویه های مختلف از یک واقعیت است و در همه موارد آن، معنی واحدی که اختیار داری و سرپرستی است، محفوظ می باشد. وهابیان توحید را به دو قسم تقسیم کرده اند: توحید ربوبی و توحید الوهی، توحید ربوبی را به معنی خالقیت می گیرند، اعتقاد به این که یک خالق بیش در جهان نیست و قسم دوم را به معنی توحید در عبادت می گیرند و این که باید معتقد بود که یک معبود به حق، بیش نیست. ولی در هر دو اصطلاح دچار اشتباه هستند، ربوبیت غیر از خالقیت

است، ربوبیت به معنی توحیـد در کارگردانی و تـدبیر است، ممکن است انسانی بگوید:جهان یک خالق بیش ندارد، ولی خدا تدبیر جهان را به موجودات آسمانی یا ارواح واگذار نموده است واتفاقاً مسئله در زمان حضرت ابراهیم چنین بود. مردم بابل به یک خالق معتقـد بودنـد، ولی درعین حال برای جهان، ربّ های گوناگون مانند خورشـید و ماه و سـتاره می اندیشـیدند. آری این نکته را بایـد گفت که از نظر واقعیت، تدبیر در عالم آفرینش جدا از خالقیت نیست و اصـلاً تدبیر مجموعه هستی، ملازم با آفریننـدگی است؛ ولی بحث مـا دربـاره واقعیت خارجی نیست، بلکه بحث ما یک بحث مفهومی و جـداسازی مفهوم «رب» از مفهوم خـالق است و علت این که در لغت «رب» غیر از خالق است و کارگردانی غیر از آفریننـدگی است این است که بشـر در زنـدگی خود تـدبیر را جـدا از آفریننـدگی می بینـد، یک باغبان «رب» هست ولی خالق و آفریـدگار نیست، روی همین تصور مشـرکان «بابل» برای این دو مفهوم در عالم خارج دو مصـداق قائل بودنـد و خالق جهان را غیر از «رب» جهان می دانسـتند. از آن جا که ما در نوشته های کلامی خود(۱) در این باره به صورت گسترده سخن گفته ایم، دامن سخن را در این جا کوتاه می کنیم.(۲)

اسم شصتم: ربّ العرش

اشاره

اسم شصتم: ربّ العرش(۳)

درباره «رب» به مقدار لازم سـخن گفتیم واین لفظ همان گونه که قبلاً یادآور شدیم، در قرآن به صورت مضاف استعمال شده و در میان صورتهای مختلف آن تنها درباره (ربّ العرش)سخن می گوییم که از اهمیت بیشتری

۱- [۱] به کتاب «الأسماء الثلاثه» مراجعه شود.

۲- [۲] به مفاهیم القرآن، ج۱، ص ۲۴۴_۳۷۶ رجوع شود.

۳- [۳] هرگاه «ربّ العرش» را اسم مستقلی بشـماریم، می توان، ربّ العالمین و غیره را نیز اسم مسـتقل خوانـد در این صورت شمارش اسماء تغییر خواهد کرد.

برخوردار است. و امّا صورتهای دیگر مانند: (ربّ العالمین)، (ربّ السماوات والأرض)، (ربّ الناس)، (ربّ الفلق) و...فعلاً برای ما مطرح نیست، زیرا با توجه به مجموع بحثهای کتاب، معانی آنها روشن است. عرش در قرآن ۲۲ بار وارد شده و واژه «رب» در ۶ مورد به آن اضافه شده است، اینک آنها را یادآور می شویم: ۱. (...عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ العَرشِ العَظیم).(توبه/۱۲۹) «برخدا توکل کردم و او صاحب تخت بزرگ است». ۲. (...فَسُبحانَ اللّهِ رَبِّ العَرْشِ عَمّا یَصِفُونَ).(انبیا/۲۲) «منزه است خدای صاحب عرش از آنچه که توصیف می کنند». ۳. (قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمواتِ السَّبعِ وَ ربُّ العَرشِ العَظیم).(مؤمنون/۸۶) «بگو کیست پروردگار آسمانهای هفتگانه و صاحب تخت بزرگ». ۴. (فَتَعالی اللّهُ المَلِکُ الحَقُّ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ رَبُّ العَرشِ الکَریم). (مؤمنون/۱۱۶) «برتر است خدای فرمانروای حق، خدایی جز او نیست، او صاحب عرش کریم است». قرآن در آیات دیگر خصوصیات عرش را بیان کرده است، اگر در آیات پیش، آن را به «عظیم» و «کریم» توصیف کرده، در آیات دیگر حاملان آن را هشت نفر معرفی کرده و می فرماید: (وَ الْمَلَکُ عَلی أَرْجائِها وَ یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوقَهُمْ یَومَئِذ ثَمانِیَةٌ). (حاقه/۱۷) «فرشتگان گرداگرد آسمان می آیند و هشت فرشته عرش پروردگارت را بر بالای آفریده ها حمل می کنند». و در آیه دیگر یادآور می شودکه فرشتگان گرداگرد عرش قرار می گیرند:

(وَ تَرَی المَلائِکَهَ حافّینَ مِنْ حَولِ العَرْشِ...).(زمر/۷۵) «فرشتگان را می بینی که بر گرداگرد عرش حلقه زده اند». اینها آیاتی است که در آنها «ربّ» به «عرش» اضافه شده است، اکنون لازم است درباره خود «عرش» سخن بگوییم. شکی نیست که عرش در لغت عرب سریر و تخت است و در این موردنیازی به نقل کلام اهل لغت نداریم و آیات قرآن در این قسمت از صراحت برخوردار است. درباره یوسف می فرماید: (وَ رَفَعَ أَبَویْهِ عَلَی العَرْش...).(یوسف/۱۰۰) «یوسف پدر ومادر خود را به بالای تخت برد». درباره ملکه سبا می گوید: (...وَأُوتیَتْ مِنْ کُلّ شَیء وَ لَها عَرشٌ عَظِیمٌ).(نمل/۲۳) «از همه چیز برخوردار بود و تخت عظیمی داشت». گاهی عرش در قرآن در مطلق بلندی به کار می رود، چنان که می فرماید: (وَ هُوَ الّذی أَنْشأَ جَنّات مَعْرُوشات وَ غیَر مَعْرُوشات...).(انعام/۱۴۱) «او است خدایی که باغهایی برافراشته و غیر برافراشته پدید آورد». وگاهی همین لفظ در مورد سقف به کار رفته است: (...فَهِیَ خاوِیَهٌ عَلی عُرُوشِها).(حج/۴۵) «سقف آن آبادی فرو ریخته و خانه ها واژگون شده اند». تا این جا با معنی عرش از نظر لغت آشنا شدیم، اکنون باید دید مقصود از عرش که خدا رب و صاحب آن است، چیست؟ در این جا پنج نظریه را مطرح می کنیم:

نظریه نخست در تفسیر عرش

گروهی از سلفی ها و در رأس آنها حنبلی ها می گویند خدا دارای سریر بزرگی استکه روی آن قرار می گیرد و به تدبیر جهان می پردازد، آنان معتقدند که در تفسیر قرآن از حیطه معنی ظاهری آن نباید بیرون رفت، ولی از آن جا که تفسیر ربّ العرش به این نحو مستلزم تشبیه و تجسیم است، گروه اشاعره برای حفظ موقعیت تنزیه، فوراً به دامن پسوندی به نام «بلا کیف» (بدون چگونگی) دست می زنند و می گویند: که خدا واقعاً تخت و سریری دارد و روی آن قرار می گیرد، امّا بدون کیفیت. ابن بطوطه جهانگرد معروف قرن هشتم ـ آن گاه که سفرش به شام منتهی شد ـ چنین می نویسد:«در دمشق فقیه بزرگی به نام «تقی» فرزند «تیمیه» بود که در مسجد سخن می گفت، ولی در عقل و خرد او چیزی بود، من روز جمعه برای شنیدن سخنانش پای منبر او حاضر شدم، او در سخنان خود چنین گفت: خدا از جایگاه خود به آسمان دنیا فرود می آید مانند فرود آمدن من، آن گاه یک پله از منبر پایین آمد و از این طریق چگونگی نزول خدا را بیان کرد، فقیهی مالکی مذهب بر او خرده گرفت و شاید اشکال او این بود که این حرکت و نزول جسمانی از خصایص موجودات جسمانی است و خدا از جسم و جسمانی بودن پیراسته می باشد. در این موقع مردمی که در مسجد بودند، به طرفداری از ابن تیمیه برخاسته، او را با دست و کفش به قدری زدند که عمامه او افتاد».(۱) قانون کلی در تفسیر سخن هر گوینده ای این است که در مجموع سخن او (با توجه به قراین متصل و یا منفصل از آن) دقت و تأمل شود، آن گاه مفاد

۱- [۱] ابن بطوطه، رحله، ص ۹۵.

ظهور مجموع کلام، به او نسبت داده شود. نه این که کلمه ای از مجموع سخن او گرفته شود، و جمله او تفسیر گردد. اکنون ما این ضابطه را روشن می سازیم: در مقام ستایش کسی می گوییم، فلانی دست و دلِ بازی دارد، یا درِخانه اش باز است، اگر مقیاس در تفسیر همان ظهور مجموع باشد، باید بگوییم مقصود این است که اویک انسان سخی و بخشنده و یا مهمان نواز است; ولی اگر مقیاس دوم باشد، باید بگوییم عضوی از اعضای اوباز است و بسته نمی شود، یا در خانه او به علتی بسته نیست، ناگفته پیداست که روش عقلاـ در تفسیر سخن،همان روش نخستین است. روی این اساس، تفسیر ابن تیمیه در نزول خدا به آسمان اوّل، تفسیر پا برجایی نیست،او به جای اخذ به ظهور مجموع سخن، ظهور مفرد را گرفته و نزول را به نزول جسمانی تفسیر کرده است، در حالی که با توجه به مجموع آیات قرآنی،مقصود نزول رحمت او است. همچنین است تفسیر عرش در آیات به سریر و تخت، توضیح این که: گاهی لفظ عرش در زبان عرب و معادل آن در زبان فارسی، در سلطه و قدرت وحکم و فرمانروایی به کار می رود. مثلاً می گوییم تخت فلانی واژگون شد، یا بر تخت حکومت نشست; در حالی که ممکن است اصلاً تخت و سریری درکارنباشد، همین قدر که زمام امور را به دست گرفت و اراده او در تدبیر مملکت نافذ شد، این نوع تعبیر، تعبیر درستی خواهد بود، شاعر عرب زبان می گوید: إذا ما بَنـُو مروان ثُلَّت عروشُهم *** و أودتْ کما أودتْ ایاد و حمیر آن گاه که تختهای بنی مروان ویران شد و فرزندان مروان بسان قبیله «ایاد» و «حمیر» نابود گشتند.

ناگفته پیداست که مقصود از «عرش» در این شعر، قدرت و فرمانروایی آنها است، نه این که تخت آنها منهدم شد، چه بسا ممکن است سریر بر جای خود باشد; با این حال درست است که بگوییم که سلطه و قدرت آنان منهدم شد. در زبان عرب این جمله معروف است که می گویند: «اظننتَ انَّ عرشک لا ـ یزول ولا ـ یُغیّر» در این جمله «عرش» به تخت تفسیر نمی شود، بلکه آن را کنایه از قدرت می گیرند و می گویند مقصود این است تو می اندیشی که همیشه قدرتمند خواهی بود. بنابراین تفسیر «عرش» به تخت که در حقیقت پیروی از دلالت تصوری است نه تصدیقی کاملاً ـ مردود است. اکنون به دیگر معانی عرش در سخنان متکلمان و مفسران توجه کنیم.

نظریه دوم در تفسیر عرش

عرش همان فلک نهم یا فلک الافلاک در هیأت بطلیموس است. زیرا در این هیأت، چهار کره به نامهای کره زمین، کره آب، کره هوا، کره آتش و نه فلک پیش بینی شده است و درهر فلکی، سیاره ای قرار دارد و فلک هشتم مرکز ستاره های ثابت و فلک نهم فلک اطلس و خالی از هر نوع ستاره است، و در فلک نهم جهان طبیعت پایان پذیرد. از نظر مرحوم میرداماد، عرش همان فلک نهم است.(۱) این نظریه نیازی به نقد ندارد، چون اساس آن که همان هیأت بطلیموس بوده فرو ریخته، دراین صورت چگونه می توانیم عرش را بر فلک نهم تطبیق کنیم، فلک به آن معنی وجود ندارد تا چه رسد به فلک نهم.

۱- [۱] بحار الأنوار، ج۵۸، ص ۵، نقل از محقق داماد.

نظریه سوم در تفسیر عرش

عرش در تمام آیات کنایه از استیلا و قدرت خدا بر جهان هستی است و این نوع سخن گفتن از باب تشبیه معقول به محسوس است. زیرا شاهان و فرمانروایان در حالی که وزیران گرداگرد او می نشینند، بر روی تختی قرار می گیرند و فرمان خود را نسبت به امور کشور صادر می کنند؛ خدا برای بیان این حقیقت که بر جهان هستی استیلا دارد و تدبیر جهان از وجود او سرچشمه می گیرد، کلمه «عرش» را به کار برده و خود را (رَبّ العرش العظیم)خوانده است وچنان که یادآور شدیم، عرش هر چند در لغت به معنی سریر است، ولی در سلطه و قدرت و فرمانروایی نیز به کار می رود و شواهد آن در نقد وجه اوّل بیان گردید. این نظریه هرچند از دو نظریه پیشین به واقع نزدیکتر است، گویا خدا می خواهد یک معنی عقلی را در لباس محسوس بیان کند و آن این که تدبیر جهان از آن خدا است و او صاحب تخت است نه غیر او و تدبیر جهان آفرینش به او باز می گردد. ولی چیزی که این تفسیر را دور از واقع جلوه می دهد، توصیفی است که قرآن از عرش دارد؛ زیرا بنابر این تفسیر، عرش واقعیت خارجی ندارد، بلکه کنایه از قدرت است، در حالی که قرآن عرش را به «عظیم» توصیف کرده، و می فرماید:(وَ رَبُّ العَرْشِ العَظِیم)، اگر عرش واقعیتی ندارد، وصف آن به عظیم چندان استوار نیست، مگر این که عظیم را صفت رب بدانیم، نه صفت عرش. در برخی از آیات برای عرش حاملانی یادآور می شود و می فرماید: (الَّذِینَ یَحْمِلُونَ العَرْشَ وَ مَنْ حَولَهُ یُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ...).(غافر/۷)

ص : ۲۵۷

«آنان که عرش را حمل می کننـد و کسانی که در اطراف آن هسـتند. خـدا را با سـتایش خود تسبیح می گویند». در آیه دیگر حاملاـن عرش را در روز قیـامت هشـت نفر معرفی کرده، می فرمایـد: (وَیَحْمِـلُ عَرش رَبِّـکَ فَوقَهُمْ یومَئِـذ ثَمـانیه).(حـاقه/۱۷) «وعرش پروردگار تو را در روز رستاخیز هشت نفر بر سر خلایق برمی دارند».

نظریه چهارم

عرش مانند استیلا بر آن، واقعیت تکوینی دارد و مقصود مجموع صفحه هستی عرش خدا است، وعالم از مجرد گرفته تا مادی، از ظاهر تا باطن، عرش قـدرت خـدا می باشـد و تـدبیر آن مخصوص او است و استیلای او بر هستی نشانه اسـتقلال او در تدبیر است و اگر در جهـان مـدبر دیگری وجود دارد، همگی مـأمور او بوده و در حقیقت نظـام اسـباب و مسـببات و علل و معلولات جنود خدا می باشند، چنان که می فرماید: (...وَ ما یَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّکَ إِلاّهُوَ...).(مدثر/۳۱) «سپاه پروردگارت را جز او کسی نمی دانـد». و نیز می فرمایـد: (...وَ للّهِ جُنُودُالسَّماواتِ وَالأَرْض وَ کانَ اللّهُ عَلِیماً حَکِیماً).(فتح/۴) «برای خدا است سـپاهیان آسمان و زمین و خـدا دانا و حکیم است». از میان علمای شـیعه، شـیخ صدوق از کسانی است که عرش را به معنی مجموع خلایق گرفته است که دارای حاملاـن هشـتگانه از فرشـتگان است. مفضـل بن عمر می گویـد:«از امـام صادق (علیه السـلام) از معنی عرش و کرسی

پرسیدم، فرمود: عرش به یک اعتبار مجموع خلایق است».(۱)

نظریه پنجم

عرش یکی از حقایق عینی است که سرنوشت همه عالم در آن رقم زده می شود و آن مقامی است که تمامی دستورها از آن جا صادر شده و زمام تمام اوامر وا حکام، به آن منتهی می گردد. این حقیقت در فرمانروایان بشری یک مقام جسمانی و مادی است، ولی به حکم این که خدا مثل ندارد، (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیء) (شوری/۱۱) و نیز از صفات جسمانی منزه است (سُبحان اللّهِ عَمّا یَصِفُونَ) (صافات/۱۵۹) باید در عین اعتقاد به چنین مقامی که سرچشمه تدبیر است، آن را از هر نوع وصفی که بوی مادی دهد، پیراست و فقط معتقد بود که عرش الهی همان مقامی است که احکام جاری در نظام هستی از آن جا صادر می شود و در حقیقت یکی از مراتب علم الهی است; چیزی که هست آثار مادی و جسمانی ندارد و شاید بر اساس همین تفسیر است که امام صادق (علیه السلام) عرش و کرسی را به علم تفسیر کرده و در تفسیر آیه (وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماوات وَ الأَرض) می فرماید: آسمانها و زمین و آنچه در میان آنها است در کرسی است وعرش خدا، دانش او است.(۲) در این نظریه عرش بعضی از صفحه هستی خواهد بود، نه همه هستی و در هر حال روایات فراوانی از پیشوایان ما وارد شده که عرش دارای واقعیت است، ولی آن چنان نیست که تو گمان می کنی که به شکل تخت باشد، بلکه عرش موجود محدود و مخلوق و تحت تدبیر الهی است. و خدا مالک آن است، نه این که روی آن قرار می گیرد، مانند قرار گرفتن چیزی روی چیز دیگر».[۱]

۱- [۱] مجلسی، بحار الأنوار، ج۵۸، ص ۲۹.

۲- [۲] توحید صدوق، باب ۵۲، حدیث ۲.

اسم شصت ویکم وشصت و دوم: رحمن و رحیم

لفظ رحمان در قرآن۵۷ بار و اسم رحیم ۹۵ بار وارد شده و در تمام موارد به عنوان وصف خدا آمده اند. واژه «رحمان» غالباً با «رحیم» و احیاناً با «مستعان» همراه می باشد، نمونه نخست:(بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ)، و نمونه دومی (...رَبِّ احْکُمْ بِالحَقّ وَ رَبُّنا الرَّحْمنُ المُسْتَعانُ عَلی ما تَصِفُونَ)(انبیاء/۱۱۲) «پروردگارا به حق داوری کن، پروردگار ما بخشاینده و در برابر نسبتهای ناروای شما یاور ما است». و امّا اسم رحیم با اسمای دیگری هم وارد شده است: ۱. الرَّحمن:(بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیم). ۲. التواب: (فَتَلَقّی آدَمُ مِنْ رَبِّهِ کَلمات فَتابَ عَلَیْهِ انَّهُ هُوَ التوّابُ الرَّحیم)(بقره/۳۷)،«آدم کلماتی را از خدا دریافت کرد و خدا نیز از طریق رحمت به سوی او بازگشت، او است توبه پذیر و رحیم». ۳. الرؤوف: (...إِنَّ اللّهَ بِالنّاسِ لَرَؤوفٌ رَحیم) (بقره/۱۴۳)،«خدا به مردم مهربان و رحیم است». ۴. الغفور: (...فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغ وَ لاعادفَلا إِثْمَ عَلَیْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحیمٌ).(بقره/۱۷۳)، «بر فرد مضطر آن گاه که مفرط و متجاوز نباشد گناهی نیست، خداوند آمرزنده ومهربان است». ۵. الودود: (وَاسْتَغْفِرُوا رَبّکُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیهِ إِنَّ رَبِّی رَحِیمٌ وَدُودٌ). (هود/۹۰)،«ازخدا طلب آمرزش کنید، به سوی او روی آورید که پروردگار من مهربان و دوستدار

است». ۶. العزیز: (وَإِنَّ رَبّکَ لَهُوَ العَزیزُ الرَّحیم).(شعراء/۹)،«و پروردگار تو قدرتمند و مهربان است». ۷. الرب: (سَلامٌ قَولاً مِنْ رَبّ رَحیم).(یس/۵۸)،«سلامی که سخن پروردگار است». ۸. البرّ: (إِنّا کُنّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ انّهُ هُوَ البرُّ الرَّحیم).(طور/۲۸)،«ماپیش از این او را می خواندیم، او نیکوکار و مهربان است». اگر در معانی صفاتی که در کنار رحیم آمده است، دقت کنیم همگی با مفهوم رحیم ارتباط تنگاتنگ دارند، حتی اسم عزیز که همراه با رحیم آمده است، با توجه به مجموع آیه کاملاً مناسب است; زیرا یادآور می شود که خدا در عین قدرت، رحیم است و مهربانی او نشانه ضعف او نیست. هر دو اسم از ماده «رحم» مشتق بوده و ما ریشه هر دو اسم را به هنگام بحث از (ارحم الراحمین)، بیان کردیم. از آیات قرآن استفاده می شود که عرب جاهلی با لفظ«الرّحمن» آشنا نبوده است، لذا هنگامی که پیامبر اکرم آنان را دعوت می کرد که برای رحمان سجده کنند، می گفتند ما «رحمان» را نمی شناسیم چنان که می فرماید: (وَ إِذا قِیلَ لَهُمُ اسجُدُوا للرَّحْمنِ قالُوا وَ مَا الرَّحمن أَنَسْجُدُ لِما تَأْمُرُنا وَ زادَهُمْ نُفوراً).(فرقان/۶۰) «هنگامی که به آنها گفته می شود برای رحمان سجده کنید، می گویند رحمان کیست، آیا بر آنچه که امر می کنی سجده کنیم، در این حالت از ایمان به حق گریزان بودند». رحمان و رحیم هر دو از ماده واحد گرفته شده اندو در لغت عرب نظایر زیاد دارند مانند: عطش و عطشان، ریّ و ریّان، فَرَح و فَرْحان، جزَل و جَزْلان، که دومی از تأکیدو گسترش بیشتری برخوردار است و به تعبیر دیگر: در

دومی مبالغه ای هست که در اولی نیست; از این جهت مفسران برای تفاوت این دو لفظ وجوهی را یادآور شده اند که منعکس می کنیم: ۱. رحمان به منزله اسم خاص(علم) برای خدا است که به غیر او اطلاق نمی شود.در حالی که رحیم اسم عام است و به دیگری نیز اطلاق می شود. ۲. خداوند رحمان در دنیا و رحیم در آخرت می باشد. ۳. رحمان شامل همه مکلفان و رحیم به مؤمنان اختصاص دارد. ۴. رحمان ناظر به یک رحمت و رحیم ناظر یک صد رحمت است.(۱) از میان وجوه یاد شده، وجه دوم صحیح تر است و شواهدی از آیات و روایات آن را تأیید می کند، چنان که قرآن کریم اسم رحمان را مطلق آورده و فرموده است:(الرَّحْمنُ عَلَى العَرشِ اسْتَوى) (طه/۵) ولی اسم رحیم را مخصوص مؤمنان دانسته و فرموده است:(وَ كانَ بِالمُؤْمِنينَ رَحِيماً).(احزاب/۴۳) در روایتی امام صادق (علیه السلام) می فرماید:«رحمان» اسم مخصوص خدا است، ولی با گسترش بیشتر نسبت به همه افراد انسان و «رحیم» اسم عام است بر خدا وغیر خدا اطلاق می شود، ولی با گسترش کمتر، صدوق این حدیث را چنین معنا می کند:«رحمان اسم خدا است که همه بندگان خدا را در بر می گیرد، زیرا نسبت به همه، روزی بخش و منعم است و در این مورد مؤمن و کافر یکسان است، در حالی که رحیم از آن نظر اطلاق می شود که به افراد با ایمان در آخرت با نظر رحمت می نگرد، چنان که می فرماید:(وَ كانَ بِالمُؤْمِنينَ رَحيماً).(احزاب/۴۳) و در نتیجه «رحمان» و «رحیم» مانند

۱- [۱] مجمع البیان، ج۱، ص ۲۱.

«نـدمان» و «ندیم» دو اسم اند که از رحمت گرفته شده اند».[(۱)] رازی پس ازنقل حدیث یاد شده از امام صادق (علیه السـلام)، به توضـیح آن برخاسـته و می گوید: رحمان اسم خاص خداوند است و از نظر اثر همه را در بر می گیرد، نیکوکار و بدکار را شامل می شود و رحیم اسم عام است، زیرا بر غیر خـدا نیز اطلاق می شود; امّا از نظر اثر مخصوص مؤمنان است، آن گاه برای اثبات این مطلب چنین می گوید:«آن گاه که عرب بخواهد درباره چیزی مبالغه کند مانند خشم و سیری و برهنگی،می گوید: «غضـبان»، «شبعان»، «عریان»،مثلاً لفظ اخیر را در موردی به کار می برد که برهنه واقعی باشد، ولی هرگاه جامه کهنه ای داشته باشد، درباره ا ن «عاری» به کار می برد، نه «عریان» و چون لفظ «الرحمان» بر همین وزن است، طبعاً بر مبالغه دلالت می کند. و رحیم بر وزن «فعیـل» گاهی به معنی فاعل است، مثل سـمیع به معنی سامع، و گاهی به معنی مفعول است ماننـد: «قتیل» به معنی مقتول، و در هیچ کدام مبالغه منظورنیست، و معروف است که هرگاه از یک کلمه دو لفظ مشـتق گردد، آنچه حروف بیشتری دارد بر معنی بیشتری دلالت دارد».[(۲)] امّا نمایش این دو اسم در انسان این است که هرگاه خدمت بیشتری به مردم کرد، مظهر رحمـان و هرگاه نسبت به مؤمنان مهربانی کرد، مظهر رحیم خواهـد بودو اگر در برخی از روایات آمـده است«تخلقوا بأخلاق اللّه» شایـد مقصود این است که انسـان به انـدازه توان تجلی گـاه اوصاف خـدا باشـد، مگر موردی که تشـبه ممنوع است مانند «مصور».

اسم شصت وسوم:رؤوف

رؤوف در قرآن یازده بار وارد شده و در همه موارد وصف خدا قرار گرفته

۱- [۱] توحید، صدوق، ص ۲۰۳.

۲- [۲] رازی، لوامع البینات، ص۱۵۲_ ۱۷۲.

است و احیاناً با وصف رحیم نیز همراه می باشد، چنان که می فرماید: (...وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَ اللّهُ رَؤُوفٌ بِالعِباد).(آل عمران/۳۰) «خدا شما را از خودش بیم می دهد، در حالی که او به بندگان رؤوف ومهربان است». و باز می فرماید: (وَ ما كانَ اللّهُ لِيُضيعَ إِيمانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنّاسِ لَرَؤُوفٌ رَحيمٌ).(بقره/۱۴۳) «خداوند ایمان شما را تباه نمی کند، زیرا خدا به مردم مهربان و بخشایشگر است». با توجه به مواردی که مصدر این کلمه (رأفت) در قرآن آمده است، می توان گفت که این لفظ حاکی از یک نوع رقت قلب است، چنان که می فرماید: (...وَ لا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللّهِ...).(نور/۲) «هرگز در عمل به دین خدا نسبت به زن و مرد بدکار رقت دست ندهد». و در آیه دیگر می فرماید: (وَ جَعَلْنا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمه). (حدید/۲۷) «ما در دلهای کسانی که از مسیح پیروی کردند، رأفت ورحمت قرار دادیم». بنابر این به هنگام اطلاق اسم (رؤوف) بر خدا، باید از لوازم امکانی و خواص مادی آن تجرید شود; یعنی خدا در حالی که رؤوف است، امّا پیراسته از رقت قلب و تأثر درونی می باشد. آخرین نکته این که در آیات قرآن اسم«رؤوف » بر رحیم مقدم است و شاید وجه آن این باشد که رحیم به کسی می گویند که مورد ترحم را از نزدیک مشاهده می کند و فقر او را لمس کرده، در این حالت ابراز همدردی می کند; در حالی که رؤوف کسی را می گویند که به دیگران نیکی کند، هرچند از نزدیک وضع آنان را مشاهده نکند و در جدول فضایل نفسانی دومی برتری دارد، شاید

از این جهت قبل از رحیم قرار گرفته است.

اسم شصت وچهارم: رزاق

«رزّاق» در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا آمده است، چنان که می فرماید: (إِنَّ اللّهَ هُوَ الرَّزّاقُ ذُو القوَّهِ المَتین). (ذاریات/۵۸) «خدا روزی دهنده توانا و نیرومند است». وخیر الرازقین در قرآن پنج بار وارد شده و در همه جا وصف خدا قرار گرفته است. بنابر این خدا هم «رزاق» و هم «خیر الرازقین» است، اکنون به آیاتی که پیرامون رزق وارد شده است، توجه کنیم. قرآن یادآور می شود که روزی همه جنبدگان بر عهده خدا است، چنان که می فرماید: (وَ ما مِنْ دابَّه فِی الأَرْضِ إِلاّعَلَی اللّهِ رِزْقُها).(هود/۶) «هیچ جنبده ای در زمین نیست مگر این که روزی او بر عهده خدا است». و در جای دیگر یادآور می شود که منشأ روزی ها در آسمان است، چنان که می فرماید: (وَفِی السَّماءِ رِزْقُکُمْ وَ ما تُوعَدُونَ).(ذاریات/۲۲) «روزی و وعده هایی که داده می شوید، در آسمان است». هرگاه مراد از آسمان همین آسمان محسوس ومرئی باشد،مقصود از روزی همان باران است، چنان که می فرماید: (...وَ ما أَنْزَلَ اللّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ رِزْق فَأَحْیا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها...).(جاثیه/۵)

«رزقی (باران) که خدا از آسمان فرو فرستاد و به وسیله آن زمین مرده را زنده کرد». ممکن است بگوییم مقصود از آن اعم از باران و انوار و اشعه حیاتی است که از آسمان به سوی زمین فرود می آید، اکنون ببینیم معنی رزق چیست؟ راغب می گوید:«رزق» عطای الهی است اعم از دنیوی و اخروی و گاهی رزق در نصیب و سهم و احیاناً آنچه که انسان می خورد، به کار می رود. اوّلی مانند: «أعطی السلطانُ رزقَ الجند; یعنی: سلطان جیره سپاهیان را داد». دومی مانند آیه (وَ تَجْعَلُونَ رِزْقَکُمْ انّکُمْ تُکَذِّبُونَ)(واقعه/۸۲) «بهره شما از قرآن تکذیب کردن آن است»، و سومی مانند(...فَلْیَأْتِکُمْ بِرِزْق مِنْهُ...)(کهف/۱۹) یعنی: «برود یک نفر ازشما و از بازار غذایی تهیه کند و بیاورد». همین طورکه یادآور شدیم، رزق گاهی در روزی اخروی به کار می رود، چنان که درباره شهدا می فرماید: (...بَلْ أَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُزرقُون) (آل عمران/۱۶۹) «بلکه نزد پروردگارشان زنده اند و روزی می خورند». با تجزیه و تحلیل می توان گفت روزی منحصر به خوراک و پوشاک و مسکن نیست، بلکه هر نوع عطای الهی که انسان در زندگی مادی و معنوی خود به آن نیاز دارد، روزی خدا است; روزی بدن وجسم همان غذای مادی است که در سایه آن رشد نموده و پا برجا می ماند و روزی قوای حسی، ادراک محسوسات، و روزی قوه خیال، درک صورتهای برزخی و روزی قوه واهمه، درک معانی جزئی و روزی خرد درک مفاهیم کلی است. حتی علوم و معارف حقه مربوط به مبدأ و معاد نوعی روزی است از جانب خدا.(۱) «رزاق» اسم خاص خدا است و اگر نتوانیم این اسم را بر دیگران اطلاق کنیم، ولی می توان «رزق» را به بندگان خدا نسبت داد، زیرا برخی از برخی دیگر روزی می خورند و در خود قرآن نیز در این مورد به کار رفته است، چنان

۱- [۱] سبزواری، شرح الأسماء الحسنی، ص ۶.

که می فرماید:(...وَارْزُقُوهُمْ فِیها وَاکْسُوهُمْ...)(نساء/۵) «بنـدگان را خوراک دهید و بپوشانید». سـرانجا م بهره ما ازاین اسم این است که از انواع مختلف رزق خـدا که در اختیـار مـا است، به دیگران انفـاق کنیم; قرآن می فرمایـد: (وَ لا تَنْسَ نَصِیبَکَ مِنَ الدُّنیا وَ أَحسِنْ کَما أَحْسَنَ اللّهُ إِلَیْکَ...). (قصص/۷۷) «بهره ات را از دنیا فراموش مکن و همان گونه که خدا به تو نیکی کرده است، نیکی نما».

اسم شصت و پنجم: رفیع الدرجات

این اسم در قرآن یک بار و به عنوان وصف خـدا وارد شـده است، چنان که می فرماید: (رَفِیعُ الدَّرَجات ذُو العَرْشِ یُلقِی الرُّوح مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءمِنْ عِبادِهِ لِیُنْذِرَ یَومَ التَّلاق). (غافر/۱۵) «بالا برنده درجات بندگان، صاحب عرش، وحی را به فرمان خود به هر یک از بنـدگانش که بخواهـد القاء می کنـد تا بنـدگانش را از روز قیامت بیم دهنـد». اکنون بایـد دیـد مقصود از (رَفِیعُ الـدّرجات) چیست؟ در اینجـا احتمالاتی است که یـادآور می شویم: ۱. رفیـع به معنی رافـع است و مقصـود خـدا این است که درجات پیامبران و اولیای الهی را در بهشت بالا می برد. ۲. مقصود بالا برنده آسمانهای هفتگانه است که فرشتگان از آن نقاط عروج می کنند. ۳. کنایه از رفعت شأن و قدرت برتر او است.

ص : ۲۶۷

۴. هر موجودی را از یک درجه به درجه برتر می برد، خاک را از درجه جمادی به درجه نباتی و همچنین نبات را به درجه حیوان و سرانجام به درجه انسان می رساند.

اسم شصت وششم: الرقیب

«رقیب» در قرآن پنج بار آمده و در سه مورد وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید:(...فَلَمّا تَوَفَّیْتَنی کُنت أَنْتَ الرَّقیبَ علَیهم)(مائده/۱۱۷) «آن گاه که مرا اخذ کردی، تو خود مراقب آنان (بنی اسرائیل) بودی». و باز می فرماید:(إِنَّ اللّهَکانَ عَلَیْکُمْ رَقِیباً)(نساء/۱) «خدا مراقب شما است». و در آیه دیگر خدا را مراقب همه چیز معرفی کرده، می فرماید:(...وَ کانَ اللّهُ عَلی کُلِّ شَیء رَقِیباً) (احزاب/۵۲) «خداوند مراقب همه چیز است». ابن فارس در تعیین معنای ریشه ای این لفظ می گوید: این واژه یک معنا بیش ندارد و تمام معانی صورتهای مختلف این معنا هستند، هرگاه موجودی مشرف بر چیزی باشد و آن را تحت نظر بگیرد، از این جهت به آن نگهبان و «رقیب» و به نقطه بلند «مرقب» می گویند; در حالی که راغب ریشه آن را «رقبه» به معنی گردن می گیرد و می گوید:«رقبه» نام عضو معروف (گردن) است واگر به نگهبان «رقیب» می گویند حفظ گردن کنایه از حفظ خود انسان است. در هر حال، رقیب و شهید به یک معنا است و اگر هم تفاوتی داشته باشند، بسیار ناچیز است; از این جهت حضرت مسیح هر دو واژه را به کار برده، می گوید: (...وَ کنتُ عَلَیْهِمْ شَهیداً ما دمتُ فِیهِمْ فلمّا تَوَفَّیْتَنی کُنت أَنتَ الرَّقیبَ علیهم...). (مائده/۱۱۷)

« و من تـا وقتی زنـده بودم ناظر بر آنان بودم و آن گاه که مرا اخـذ کردی تو رقیب آنان بودی». در هر صورت متعلق شـهادت ومراقبت اعمال بندگان و مکلفان است، صدوق می گوید: رقیب به معنی حافظ و رقیب قوم، حافظ ونگهبان آنها است.

حرف «س»

اسم شصت و هفتم: سریع الحساب

این اسم در قرآن در هشت مورد و به عنوان وصف خدا آمده است. ۱. (أُولئِکَ لَهُمْ نَصِیبٌ مِمّا کَسَبُوا وَ اللّهُ سَرِیعُ الحِساب). (بقره/۲۰۲) «برای آنان از آنچه که کسب کرده اند نصیب و بهره ای است، خدا حسابرس سریع است». ۲. (...وَ مَنْ یَکْفُرْ بِآیاتِ اللّهِ فانَّ اللّهَ سَرِیعُ الحِساب).(آل عمران/۱۹) «هرکس به آیات الهی کفر ورزد، خدا حسابرس سریع است». و همچنین است آیات دیگر. این اسم هرچند بیشتر در مورد رسیدگی به حساب مجرمان به کار رفته امّا به آنها اختصاص ندارد، چنان که می فرماید: (أُولئِکَ لَهُمْ أَجرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللّهَ سَرِیعُ الحِساب).(آل عمران/۱۹۹ «پاداش آنان نزد پروردگارشان است، خداوند سریع الحساب است». این اسم مرکب از دو کلمه است، یکی سریع که در مقابل «بطی» به معنی تند است و دیگری «الحساب» که به معنی شمارش است، چنان که می فرماید: (الشَّمْس وَ القَمر بِحُسْبان)(رحمن/۵) «سیرخورشید و ماه روی حساب است». وهدف از توصیف خدا به این اسم، این است که اراده او در همه جا

بدون توقف نافذ و مؤثر است. چنان که می فرماید: (إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكون).(يس/۸۲) «فرمان این است که هر موقع بخواهـد به او می گویـد باش، آن نیز محقق می شود». در این جا احتمال دیگری هست و آن این که او در حساب رسـی نیـازی به مرور زمان نـدارد، زیرا نسبت وجود او به گذشـته و حال و آینـده یکسان است و چیزی او را از چیزی به خود مشـغول نمی سـازد، در کمترین زمان حساب رسـی او انجام می گیرد. امیر مؤمنان (علیه السـلام) می فرمایـد: « خـدا به حساب همه بندگان بسان روزی دادن به آنان یک جا رسـیدگی می کند». وشاید یکی از علل سـریع الحساب بودن خدا این است که افراد اعمال خود را در جلو دیدگان خود حاضر و مجسم می بینند، عملی از او غایب نبوده و همگان خود را نشان می دهند، از این جهت انکار ممکن نیست تا مایه کندی حساب شود و در این باره آیات فراوانی آمده که به برخی اشاره می کنیم: ۱. (...وَ وَجَدوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا يَظْلِمُ رَبّك أَحداً).(کهف/۴۹) «آنچه را انجام داده اند در برابر خود حاضـر می یابند، پروردگار تو به کسی ستم نمی کند». ۲. (يَومَ تَجِدُ كُلُّ نَفْس ما عَملَتْ مِنْ خير مُحضراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوء...).(آل عمران/۳۰) «روزی که هر انسـانی هر عملی را ازخیر و شـر انجام داده است، نزد خود حاضـر می یابـد». و یکی دیگر از علل سـرعت حساب این است که علاوه بر حضور اعمال به صورت اخروی، صـحیفه اعمال انسان همه چیز را ضبط می کند چنان که می فرماید: (وَوُضِعَ الكِتابُ فَتَرى المُجْرِمينَ مُشْفِقينَ مِمّا فيهِ وَ يَقُولُونَ يا وَيْلَتَنا مالِ

هذَا الکِتابِ لا یُغادِرُصَـغیرَهً وَلا کَبیرَهً إِلاّ أَحصاها...).(کهف/۴۹) «نـامه عمل عرضه می شود و گنهکاران را خواهی دیـد که از آنچه که در آن است می ترسـند، و می گویند وای بر ما این نامه چیست که هیچ عمل کوچک و بزرگی از قلم نینداخته است و آن را به حساب آورده است». با این شـهود متعدد، برای بندگان خدا جای شـکی باقی نمی ماند و انسان با تمام ذرات وجود خود به صـحت حساب و سـرعت آن گواهی می دهـد. البته حساب مقدمه جزا است خواه به صورت کیفر یا به صورت پاداش ولی در عین حـال، حساب غیر نتیجه آن است، از این جهت بایـد گفت، واقعیت «سـریع الحساب»، غیر «سـریع العقاب» است تو گویی تفـاوت این دو بسان تفاوت مقـدمه و ذی المقـدمه است هرچنـد علاوه بر این فرق، سـریع الحساب، ممکن است مقـدمه پاداش نیز باشد.

اسم شصت وهشتم: سریع العقاب

این اسم در قرآن در دو مورد آمـده و در هر مورد وصف خـدا قرار گرفته است: ۱. (وَ هُوَ الّذِی جَعَلَکُمْ خَلائِفَ الأَرضِ وَ رَفَعَ بَعْضَـکُمْ فَوقَ بَعْض دَرَجات لِیَبْلُوَکُمْ فِی ما اتاکُمْ إِنَّ رَبَّکَ سَرِیعُ العِقاب وَ إِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِیم).(انعام/۱۶۵) «او است که شما را در زمین جانشین قرار داد، و برخی از شما را بر برخی دیگر، مرتبه بالاتر بخشید،تا شما را با آنچه مقرر کرده است بیازماید، مسلماً پروردگـار تو سـریع کیفر ده و آمرزنـده و مهربان است». ۲. (وَ إِذْ تَـأَذَّنَ رَبّـِکَ لَیَبْعثَنَّ عَلَیْهِمْ إِلی یَـومِ القِیـامَه مَنْ یَسُومُهُمْ سُوءَ العَذابِ إِنَّ رَبّکَ لَسَریعُ العقابِ وَ انّه لَغَفُورٌ رَحِیمٌ).(اعراف/۱۶۷)

«هنگامی که پروردگارت اعلام کرد تا روز قیامت کسی را بر آنها می گمارد که به طور مداوم آنها را در عذاب سختی قرار دهد، پروردگار تو سریع کیفر ده و او آمرزنده و مهربان است». با معنی سرعت درگذشته آشنا شدیم و امّا «عقاب»: چیزی است که به دنبال چیز دیگر می آید، از این جهت به شب و روز«عِقِبان» می گویند، زیرا یکی پس از دیگری می آید واگر به کیفر، عقوبت می گویند، زیرا پس ازجرم ظاهر می شود.(۱) مطابق دو آیه یاد شده، (سریع العقاب)از اوصاف خدا است ولی باید توجه نمود که اوصاف دایمی اونیست، بلکه درموارد خاصی این وصف تجلی می کند، از این جهت در هر دو آیه پس از وصف (سریع العقاب) دو اسم مظهر رحمت یعنی (غفور رحیم)وارد شده است واگر سریع العقاب اسم دایمی و وصف دایمی او بود جمع میان این دو از نظر بلاغت صحیح نبود. گواه دیگر بر این که این وصف دایمی نیست، دو آیه یاد شده در زیر است: ۱. (وَ یَسْتَعْجِلُونَکَ بِالعَذابِ وَ لَولا أَجَلٌ مُسَمّیً لَجائَهُمُ العذاب و لَیَأتِیَنَّهُمْ بَغْتَةً وَهمُ لا یَشْعُرُونَ). «آنها با شتاب از تو عذاب می طلبند، اگر موعد مقرری تعیین نشده بود، بر آنها عذاب وارد می شد، و البته عذاب به صورت ناگهانی می آید در حالی که آنان آگاه نیستند». ۲. (یَستَعجِلُونَکَ بِالعَذاب وَ إنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِیطَةٌ بِالکافِرینَ). (عکنبوت/۵۳_۵۴) «آنها با شتاب از تو عذاب می طلبند،وحال آن که دوزخ بر کافران احاطه دارد». ۳. (وَ لَو یُعَجِّلُ اللّهُ لِلنّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجالَهُمْ بِالخَیْرِ لَقُضِیَ إِلَیْهِمْ أَجَلُهُمْ

۱- [۱] مقاییس اللغه، ج۴، ص ۷۷.

فَنَذَرُ الَّذِينَ لاـ يَرْجُونَ لِقاءَنـا فِي طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ).(یونس/۱۱) «اگر خـدا نیز مثـل مردم که در تحصـیل خوبی هـا عجولنـد در عـذابشان تعجیـل می کرد، مرگشـان فرا رسـیده بود، لکن کسـانی را که به لقاء ما امیـد ندارنـد رها می کنیم تا در طغیان خود سرگردان بمانند». سـرانجام باید گفت تجلی گاه سـرعت عقاب در مورد افرادی است که مصلحت در تعجیل عقاب آنها است چه بسا در افرادی که از نظر طغیان به حد بالا برسند، عقاب های دنیوی و اخروی دامنگیر آنها می شود.

اسم شصت و نهم: السّلام

لفـظ «سـلام» به صورت معرفه هفت بـار و به صورت نکره سـیو پنـج بـار در قرآن وارد شـده و در یک مورد وصف خـدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (هُوَ اللّهُ الَّذِی لا إِلهَ إِلاّ هُوَ المَلِکُ القُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ العَزِیزُ الجَبّارُ الْمُتَکَبِّرُ سُبحانَ اللّهِ عَمّا یُشْرِکُونَ). (حشر/۲۳) «او است خـدایی که جز او خدایی نیست، فرمانروا، منزه، پیراسـته از عیب، ایمنی بخش، حاکم و مراقب، قدرتمنـد، عظیم الشأن، برتر، منزه است خـدا از آنچه برای او شـریک قرار می دهنـد». ابن فارس می گویـد: «سـلام» به معنی صـحت و عافیت است، سلامتی این است که انسان از هر درد پیراسته باشد، اگر خدا خود را سلام می خواند مقصود این است که او از هر عیب و نقصـی که بنـدگانش به او نسـبت می دهنـد، منزه است. راغب می گوید: سـلامت: پیراستی از عیوب ظاهری و باطنی است، قلب سـلیم روح و روانی است که پیراسـته از دغل باشد،و نیز یادآور می شود که سـلامتی واقعی جز در بهشت در جای دیگرنیست زیرا در آنجا بقایی است

ص : ۲۷۴

بـدون فنا، غنایی است بـدون فقر، عزتی است بـدون ذلت، تنـدرستی است بدون بیماری. و در هر حال «سـلام» از اسـمای الهی اسـت، و مقصـود ایـن اسـت کـه خـدا از هر عیب و نقصـی که لازمه وجودمخلـوق است، پیراسـته است.(۱) از آنجـا کـه لفظ «سـلام»حاکی از سـلامتی است، خدا در سه مورد به یحیی سـلام فرسـتاده می فرماید: (و سَـلامٌ عَلَیْهِ یَومَ وُلِدَوَ یَومَ یَمُوتُ وَ یَومَ یُبْعَثُ حَیّاً).(مریم/۱۵) «درود بر او، روزی که به دنیـا آمـد، و روزی که می میرد و روزی که زنـده و مبعوث می شود». اکنون سؤال می شود که چرا از حالات مختلف انسان این سه حالت را مطرح کرد و خواهان سلامتی او در آنها شده است؟ پاسخ آن این است که وحشت زاترین حالات انسان همین سه حالت است. در مرحله نخست خود را در وضـعیت جدیـدی می بینـد، در مرحله دوم بـا جهان جدیـدی آشـنا می شود که آن را ندیـده بود، در مرحله سوم گروه عظیمی را در محشـر می بینـد که خود وحشت زاست، خدا یحیی را در هر سه مرحله سـلامتی و امنیت بخشـیده است. تا این جا روشن شد که «سـلام» از اسمای الهی است و مقصود از آن این است که خـدا پیراسـته از هر عیب و نقصـی است که دامنگیر مخلوق می شود، ولی احتمـال دارد که سلام از صـفات فعل او باشد و مقصود این است که او سلامتی بخش است و موجودات را به صورت زیبا و کامل آفریده و در برخی از آیات چنین می فرماید:

۱- [۱] مفردات راغب، ص ۲۳۹.

(...ما تَرَى فِی خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُت...).(ملک/۳) «در آفرینش رحمان تفاوتی نمی بینی(هر موجودی را به نحو مطلوب و کامل آفریده است)». و در آیه دیگر می فرماید: (...رَبُّنَا الّذی أَعْطی کُلّ شَیء خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی). (طه/۵۰) «پروردگار ما هر چیزی را آفرید آنگاه او را هدایت کرد». در این صورت تفاوت سلام و قدوس که در سوره حشر آمده است روشن است و آن این که «قدوس» صفت ذات است و حاکی از پیراستگی ذات از هر عیب و نقص می باشد، در حالی که سلام صفت فعل است و حاکی از آن است که فعل او (آفرینش) از هر نقصی پیراسته است. و اگر ما هر دو را (طبق معنی اوّل) صفت ذات بگیریم باید بگوییم که «قدوس» در دلالت بر تنزیه از معنی گسترده تری برخوردار است. نمایش این اسم در زندگانی این است که انسان پیوسته ازخدا بخواهد که به او سلامتی دین و دنیا عطا فرمایدو از هر گناه آشکار و پنهان بپرهیزد چنان که می فرماید:(وَ ذَرُوا ظاهِرَ الإِثم وَ باطنَه...).(انعام/۱۲۰)

حرف «ش »

اسم هفتادم و هفتاد ویکم: شاکر و شکور

لفظ «شاکر» در قرآن چهار بار آمـده و در دو مورد صـفت خـدا قرار گرفته است: ۱. (...وَمَنْ تَطَوَّعَ خَیْراً فَإِنَّ اللّهَ شاکِرٌ عَلِیمٌ). (بقره/۱۵۸) «هرکس با رغبت کار نیک انجام دهد، خدا شاکر(پاداش دهنده) و دانا است». ۲. (ما یَفْعَلُ اللّهُ بِعَذابِکُمْ إِنْ شَکَرْتُمْ وَ آمَنْتُمْ وَ کـانَ اللّهُ شاکِراً عَلِیماً).(نساء/۱۴۷) «هرگاه شـما شاکر ومؤمن باشـید، چرا خدا شـما را عذاب کند، خدا شکر پذیر و دانا است». لفظ «شـکور» در قرآن در دوازده مورد آمـده و در پاره ای ازموارد وصف خـدا قرار گرفته و احیاناً با اسم «غفور» و «حلیم» همراه می باشد چنان که می فرماید: (...إِنَّ رَبَّنا لَغَفُورٌ شَکُورٌ).(فاطر/۳۴) «پروردگار ما آمرزنده وشکر پذیر است». و نیز می فرمایـد: (إِنْ تُقْرِضُوا اللّهَ قَرْضَاً حَسَـناً یُضاعِفْهُ لَکُمْ وَ یَغْفِرْ لَکُمْ وَ اللّهُ شَـکُورٌ حَلِیمٌ).(تغابن/۱۷) «اگر به خـدا وام نیکو دهید، خدا آن را برای شما افزایش می دهد و خدا شکرپذیر و بردبار

است». حقیقت شکر این است که انسان به کار نیکی که در حق وی انجام می شود، ارج نهد یعنی ارزش نعمت را بشناسد و شناخت خود را اظهار کند، در این صورت باید دید مفاد «شکور» و «شاکر» در خدا چیست، خدا که منعم و احسان کننده است و کسی در حق او کار نیکی انجام نمی دهد. و به تعبیر دیگر:(شکر) عکس العملی است نسبت به کار نیکی که در حق شخص انجام می شود در این صورت چگونه می توان خدا را «شاکر» و «شکور» خواند؟ برخی گفته اند: به کار بردن این دو وصف در مورد خدا مجاز و به معنی پاداش دادن به نیکوکاران است. ولی ممکن است این دو لفظ را به همان معنای حقیقی در حق خدا بکار بریم و مجوّز آن این است که خدا از باب تفضّل خود را «شاکر» و «شکور» می خواند،همان طور که از بندگان خدا وام می طلبد، در حالی که همه صفحه وجود از آنِ او است، در این جا علامه طباطبائی (قدس سره) سخنی دارد که این نظر را تأیید می کند، می فرماید:«خداوند نیکوکار و قدیم الإحسان است و همه خیرات از وجود او سرچشمه می گیرد، کسی بر او حقی ندارد تا از او انتظار شکر داشته باشد، ولی در عین حال، خدای بزرگوار اعمال نیک بندگان خود را نوعی احسان در حق خویش تلقی می کند آنگاه پاداش اعمال آنها را شکر می نامد. و روی این اصل می فرماید:(هَلْ جَزاءُ الإِحْسانِ إِلاَّ الإِحْسانُ).(رحمن/۶۰) و در آیه دیگر می فرماید: (إِنَّ هذا كانَ لَكُمْ جَزاءً وَ كانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُوراً).(انسان/۲۲) «این پاداشی مقرر شما است و از سعی شما تقدیر می شود».

اسم هفتاد و دوم: شدید العقاب

این اسم مرکب در قرآن چهارده بار وارد شده، و در همه موارد، وصف خدا واقع شده است، گاهی مجرد از نام های دیگر وارد شده و احیاناً با نام هایی مانند «قوی»، «غفور» و «رحیم» همراه می باشد. چنان که می فرماید: (...وَاعْلَمُوا انّ اللّهَ شَدِیدُ العِقاب).(بقره/۱۹۶) «بدانید خدا کیفرش سخت است». و نیز می فرماید: (...فَأَخَذَهُمُ اللّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللّهَ قَوِیٌّ شَدِیدُ العِقاب).(انفال/۵۲) «خدا آنان را به کیفر گناهانشان گرفت حقا که خدا توانا و کیفرش سخت است». و در آیه سوم می فرماید: (اعْلَمُوا اَنَّ اللّهَ شَدیدُ العِقاب وَانَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحیم).(مائده/۹۸) «بدانید که خدا کیفرش سخت و او بخشاینده و رحیم است». و در مورد چهارم با دیگر صفاتی مانند: (غافر الذنب) و (قابل التوب)و (ذی الطول)همراه می باشد.(۱) و در هر حال توصیف خدا به (شدید العقاب) از قبیل وصف به حال متعلق است، زیرا شدید در واقع صفت عذاب است، نه خود خدا و در برخی از آیات به طور مستقیم وصف عذاب قرار گرفته چنان که می فرماید: (...سَیُصِیبُ الّذینَ أَجْرَمُوا صَغارٌ عِنْدَ اللّهِ وَ عَذابٌ شَدید).(انعام/۱۲۴) «به خاطر حیله ای که میورزند به زودی گرفتار حقارت نزد خدا، و عذاب شدید

۱- [۱] غافر /۳.

می شوند».

اسم هفتادو سوم: شدید العذاب

این اسم در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا آمده است، چنان که می فرماید: (...أَنَّ الْقُوَّهَ للّهِ جَمِیعاً وَ أَنَّ اللّهَ شَدِیدُ العَذاب).(بقره/۱۶۵) «همه قدرتها از آنِ خداست و عذاب خدا بسیار سخت است». مفهوم این اسم با مفهوم اسم پیشین (شدید العقاب) یکی است و شاید میان این دو وصف، چنین فرقی باشد که «عقاب مختص کیفرهای دنیوی است در حالی که عذاب اعم از کیفرهای دنیوی و اخروی است».

اسم هفتاد و چهارم:شدید المحال

این اسم در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا آمده است چنان که می فرماید: (...وَ هُمْ یُجادِلُونَ فِی اللّهِ وَ هُوَ شَدِیدُ المِحال).(رعد/۱۳) «آنان درباره خدا با هم جدل می کنند وعذاب خدا سخت است». هرگاه لفظ «محال» مصدر فعل ثلاثی «مَحُلَ» باشد به معنی عقاب و کیفر است، و اگر مصدر فعل ثلاثی «حَوَلَ» یا «حِیَلَ» باشد، به گونه ای که حرف میم زاید باشد، در این صورت به معنی حیله خواهد بود، و مسلماً اِسناد حیله به خدا همان گونه که در اسم (خیر الماکرین)بیان شد، از باب «مشاکله» است یعنی خدا به ظاهر کاری را صورت می دهد که مجرمان فکر می کنند به سود آنها است در حالی که به زیانشان می باشد و حقیقت این حیله در برخی از آیات به عنوان «استدراج» بیان شده است چنان که می فرماید:

ص : ۲۸۰

(وَ الَّذِینَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لا یَعْلَمُونَ).(اعراف/۱۸۲) «آنان که آیات ما را تکذیب کرده اند، به تدریج از راهی که نمی دانند، گرفتارشان می کنیم». و باز می فرماید: (فَذَرْنی وَ مَنْ یُکَذِّبُ بِهذَا الحَدِیثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لا یَعْلَمُونَ).(قلم/۴۴) «تکذیب کننده قرآن را به من واگذار به زودی آنها را از راهی که نمی دانند، گرفتار می کنیم».

اسم هفتاد و پنجم: الشهید

اسم شهید در قرآن به صورت معرفه و نکره سیو پنج بار آمده و در بیست مورد وصف خدا قرار گرفته است، برخی را یادآور می شویم: ۱.(قُلْ یا أَهْلَ الکِتابِ لِمَ تَکْفُرونَ بِآیاتِ اللّهِ وَ اللّهُ شَهِیدٌ عَلی ما تَعْمَلُونَ).(آل عمران/۹۸) «چرا به آیات الهی کفر میورزید در حالی که خدا به آنچه انجام می دهید گواه است». ۲. (...إِنَّ اللّهَ یَفْصِلُ بَیْنَهُمْ یَوْمَ القِیامَهِ إِنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیء شَهیدٌ).(حج/۱۷) «خدا روز رستاخیز میان آنان داوری می کند، خدا بر همه چیز گواه است».(۱) اکنون باید دید معنای شهید چیست؟

۱- [۱] نساء /۳۳، ۷۹، ۱۶۶; مائده/۱۱۳، ۱۱۷; انعام/۱۹; یونس/۲۹، ۴۶; رعد/۴۳; اسراء/۹۶; عنکبوت/۵۳; احزاب/۵۵; سبأ/۴۷; فصّلت/۵۳; احقاف/۸; فتح/۲۸; مجادله/۶ و بروج/۹.

ابن فـارس می گویـد معنـای اصـلی این لفـظ حـاکی از حضور و آگاهی است، از این جهت به حاضـر در حادثه، «شاهـد» می گویند که حاضـر درواقعه می باشد.و اجتماع مردم را «مشـهد» می نامند. راغب می گوید: شـهود و شـهادت، حضور با مشاهده است. یـا از طریق چشم یـا از طریق بصـیرت، و گاهی در خود حضور به کار می رود هرچنـد در آنجا بصـر و بصـیرتی نباشـد، چنـان که می فرمایـد:(عالِمُ الغَیْبِوَ الشَّهادَهِ)«عرفات و منا» را مشاهِد می نامنـد چون در آنجا فرشـتگان و نیکوکاران حاضـر می شوند. ولی حق این است که شهادت به معنی حضور است و علم و آگاهی از طریق بصر و بصیرت از لوازم آن است، چنان که می فرماید: (لِیَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ...).(حج/۲۸) «تا شاهد منافع خود باشـند». (...والْیَشْهَدْ عَذابَهُما ...)(نور/۲)«به هنگام اجرای حد در مورد مرد و زن بدکار گروهی حاضـر شوند». و نیز می فرماید:(...فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ...).(بقره/۱۸۵) «هرکس در ماه رمضان حاضر باشد، روزه بگیرد». در این صورت باید حضور خدا را تفسیر کرد مقصود از حضور خدا این است که چیزی بر او پنهان نمی باشـد، زیرا پنهان و آشـکار و پنهان تر را نیز می دانـد، چنان که می فرمایـد:(...فَإِنَّهُ یَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفی).(طه/۷) «او پنهان و مخفی تر از آن را نیز می داند». میان او و مخلوق حاجب و مانعی نیست. از این بیان روشن می شود که تقسـیم اشیا به غیب و شهادت یا پنهان و آشکار یک تفسیر نسبی است (یعنی نسبت به ما است)، وگرنه همه اشیا در نزد خدا حاضر بوده و همه برای او مشـهود است از این جهت می فرمایـد:(إِنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْء شَهِیدٌ). و به دیگر سـخن: شـهادت رابطه ای است میان «شاهد» و «مشهود» اگر

او بر همه چیز «شاهد»است قهراً همه چیز برای او «مشهود» خواهد بود. هرگاه ما علم را به معنی حضور صورت اشیا نزد عالم بدانیم در این صورت شهود فوق علم خواهد بود، زیرا در دومی اشیا با وجود خارجی نزد شاهد حاضر می باشد. هرگاه علم را به علم حصولی تفسیر کنیم، شهود علم حضوری خواهد بود، و از این جهت باید گفت: «شهادت» اقوی از «علم» و «شاهد» بالاتر از «عالم»است ولی اگر علم را اعم از حصولی و حضوری تفسیر کنیم، قهراً شهادت بخشی از علم خواهد بود. «غزالی» درباره فرق میان اسمای سه گانه(علیم، شهید و خبیر) چنین می گوید: «غیب» چیزی است که از دیدگان پنهان است، در حالی که «شهادت» چیزی است که آشکار است، هرگاه آگاهی خدا را بدون مقایسه با یکی از دو عالم «غیب» و «شهادت» بسنجیم، او را «علیم» می نامیم، و هرگاه آگاهی او را نسبت به عالم غیب در نظر آوریم او را «خبیر» می خوانیم، واگر آگاهی او را نسبت به عالم شهادت در نظرآوریم او را «شهید» می نامیم.

حرف «ص»

اسم هفتاد و ششم: الصمد

لفظ«صـمد» در قرآن یک بار و به عنوان وصف خـدا آمـده است چنان که می فرماید: (قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ* اللّهُ الصَّمَدُ* لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ* وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَد).(توحید/۱_۴) «بگو خـدا یکی است، خدا صـمد است، نه زاییده و نه زاییده شده، و همتایی ندارد». اکنون ببینیم معنی «صـمد» چیست؟ ابن فارس می گوید: این لفظ دو معنی ریشه ای دارد یکی قصد، دیگری صلابت و اسـتحکام وبا توجه به معنی اوّل می گویند: صـمدته صمداً او را قصد کردیم، یا می گویند: فلان صمد«فلانی مرجع جمع مردم است». و اگر قرآن خـدا را صـمد می خوانـد، نـاظر به همین معنی زیر است که بنـدگان از طریـق دعـا و نیـایش او را طلب می کنند. شاعر می گوید: علوته بحسام ثمّ قلتُ له *** خُذها حذیفُ فأنت السیّد الصـمد «شمشـیر را بر فرق او نهادیم آنگاه به او گفتیم، بگیرای حذیف در حالی که تو بزرگوار و مورد توجهی». صدوق می گوید:صمد دو معنی دارد: یکی سیدو بزرگوار و دیگری،

مصـمود و مورد توجه، ولی معنی دوم از لوازم معنی اول است، کسـی که سـرور قوم شـد، قهراً مورد توجه خـدا خواهد بود. از امام باقر (علیه السـلام) روایتی نقل شده است که فرمود: « السید المُطاع الذی لیس فوقه آمر و ناه، صمد»(۱) «سروری است که فرمان او اطاعت شـده و بالاتر از او امر و نهی کننـده ای نباشد». کلینی از امام باقر (علیه السـلام) نقل می کند که فرمود:«صَمد قدّوسُ یعبُده کلُّ شـیء و یُصْمَد إلیه کلّ شـیء، و وسع کلّ شیء علماً»: «خدا صمد است و پیراسته از عیب، همه چیز نسبت به او خـاضع اسـت و همه چیز او را قصـد می کنـد و علم او همه چیز را فرا گرفته است». آنگـاه کلینی می افزایـد که معنی «سـید صمـد» بزرگی است که مردم پیوسـته اورا قصـد می کنند. در شـعر برخی از شـعرای جاهلیت آمده است: ما کنتُ أحبَّ أنّ نبیّاً ظاهراً *** للّه فی أکناف مکه یُصْمَد «دوست نداشتیم که پیامبری در اطراف مکه ظاهر شود و مورد توجه قرار گیرد». ابن زبیر می گویـد: ما کان عمرانُ ذا غش ولا حسد *** و لا رهیبه إلاّ سـید صـمد «عمران هیچ گاه صاحب غشّ و رشک و ترسـناک نبود جز این که او بزرگواری بود که همه او را قصد می کردند». نتیجه این که: خدا آن بزرگواری است که همه خلایق ازجن و انس به او روی می آورند و حاجتها را در خانه او پیاده می کنند و در سختی ها به او پناه

۱- [۱] توحید، صدوق، ص ۱۹۷.

می برند.(۱) هرگاه خدا پدید آرنده همه هستی هاست، و تمام هستی به وجود او قائم می باشد، قطعاً هرچیزی در ذات و صفت خود، به او نیازمند بوده و ناچار است او را قصد کند و نیاز را به درگاه او پیاده کند چرا چنین نباشد در حالی که به حکم (...أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ...)(اعراف/۵۴) «آفرینش و تدبیر از آنِ اوست». و به مضمون (وَأَنَّ إِلى رَبِّكَ المُنْتَهى)(نجم/۴۲) «همه چیز به سوی پروردگارت باز می گردد». علت این که لفظ «صمد» در آیه بار (الف و لام) وارد شده این است که دلالت بر حصر کند، زیرا در واقع جز او مسؤول ومقصودی نیست و تمام درخواستها به سوی او منتهی می شود. و هر نوع سببی در این راه جنبه تبعی دارد. در این جا سؤالی مطرح است که چرا در آیه دوم از سوره توحید لفظ جلاله تکرار شده و از ضمیر و یا نظیر آن استفاده نشده است، چنان که می فرماید:(قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ* اللّهُ الصَّمَدُ...)در حالی که می توانست بگوید:«وهو الصمد» یا «اللّه أحد صمد». شاید هدف از تکرار لفظ جلاله این است که هر یک از دو جمله در معرفی خدا کافی است شاید علت اینکه «احد» نکره آمده، در مقابل «صمد » که به صورت معرفه است، این است که مصداق «احد» در حقیقت منحصر به خدا است، وجز او کسی «احد» نیست، در حالی که صمد به معنی مسؤول و مرجع به ظاهر متعدد است و برای نفی تعدد ظاهری لفظ «صمد» با الف و لام وارد شده که بر حصر دلالت کند در حالی که یک چنین ضرورت در «احد» نبوده و «احد» در ظاهر و واقع یکی بیش نیست. و در هر حال اگر «احدیت»

۱- [۱] کافی، ج۱، ص ۱۲۴.

صفت ذات او است، صمد از صفات فعل او بشمار می رود. در این جا مفسران و محدثان برای لفظ «صمد» معانی به ظاهر گوناگونی نقل کرده اند که اکثر آنها به یک معنی بر می گردد. اکنون به یک رشته از معانی که در روایات وارد شده و غالباً از لوازم معنای واقعی صمد بشمار می روند، اشاره می کنیم: ۱. در روایتی از امام حسین (علیه السلام) چنین وارد شده: «الصمد الذی قد انتهی سودده، و الصمد الذی لا یأکل ولا یشرب، و الصمد الدائم الذی لم یزل و لا یزال، الصمد الذی لا جوف له، و الصمد الذی لا ینام».(۱) «صمد کسی است که در نهایت سروری و بزرگی باشد و نیز کسی که نمی خورد و نمی آشامد، و نیز کسی که پیوسته بوده و خواهد بود، صمد کسی است که تو خالی نیست و صمد آن است که نمی خوابد». اهل بصره به حضور حسین بن علی (علیهما السلام) نامه نوشتند و از او درخواست کردند «صمد» را تفسیر کند، حضرت در پاسخ آنان نوشت: در تفسیر قرآن و تعیین مراد آن خوض نکنید و در آن به مجادله برنخیزید و بدون دانش صحیح سخن نگویید، ازجدم رسول خدا شنیدم که می گفت:هرکس قرآن را بدون دانش صحیح تفسیر کند، جایگاهی از آتش برای خود فراهم آورده و خدا در قرآن صمد را تفسیر کرده است،وجمله های (لم یَلِدْ وَ لَمْ یُولَد)تا آخر تفسیر صمد است.(۲) ۲. محمد حنفیه می گوید: «الصمد القائم بنفسه، الغنیّ عن غیره».(۳) «صمد کسی است که قائم به ذات و بی نیاز از دیگری باشد».

۱- [۱] کتاب توحید صدوق، باب معنی (قُل هُوَ اللّهُ أَحد)، روایات ۳، ۴و ۵.

۲- [۲] همان مدرک.

۳- [۳] همان مدرک.

۳. از امام زین العابدین (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: «الصمد الذی لا شریک له ولا یؤوده حفظ شیء ولا یعزب عنه شیء».(۱) «صمد کسی است که شریکی ندارد، نگهدار چیزی مایه زحمت او نیست وچیزی از او پنهان نمی باشد». در برخی از کلمات چنین آمده است:« الصمد المتعال عن الکون والفساد»(۲) «صمد موجودی است که تغییر و تبدیل نپذیرد». ناگفته پیداست برخی از این معانی، معنی مستقیم صمد نبوده و در کتب لغت از این معانی خبری نیست، فقط از میان این معانی می توان دو تفسیر را، تفسیر به معنی واقعی صمد دانست، یکی همان سیادتِ پایان ناپذیر، و دیگری موجودی که نه زاییده و نه زاییده شده است و اگر در برخی از روایات به «مُصمَّت» و بی جوف تفسیر شده، مقصود همین است.

اسم هفتاد وهفتم اسم الظاهر

«الظاهر» : در باره آن به هنگام تفسیر «الباطن» تحت شماره هیجدهم سخن گفتیم.

۱- [۱] کتاب توحید صدوق، باب معنی (قُل هُوَ اللّهُ أَحَد)، روایت های ۶و۷.

۲- [۲] همان مدرک.

حرف «ع»

اسم هفتاد وهشتم: عالم الغیب و الشهاده

واژه عـالم مجرد از اضـافه وصف خـدا قرار نگرفته، بلکه پیوسـته در حـال اضـافه به چیزی وصف او قرار گرفته است ماننـد: ۱. (عالِمُ الغَیْبِ وَالشَّهادهِ). ۲. (عالمُ الغَیْبِ). ۳. (عالِمُ غَیْبِ السَّماواتِ والأَرض). وصف اول در قرآن ده بار (۱) دومی دوبار (۲) و سومی یک بار آمده است.(۳) و همگی از علم گسترده خدا حکایت می کنند. «غیب» در مقابل «شهود» است، و مقصود از آن چیزی است که از حواس مـا پنهـان باشـد، خواه بالـذات قابـل ادراک با حواس باشـد، ماننـد پدیـده هایی که در زمانهای پیش تحقق پیـدا کرده و یـا الآـن متحقق است ولی از قلمرو حس ما بیرون می باشـد، و یا بالـذات مافوق حواس باشـد ماننـد خـدا و صفات او و دیگر عوالم روحی که همگی فراتر از درک حسـی می باشـند. بنابر این باید آیات یاد شده در زیر را به همین نحو تفسیر کرد، و هدف

۱- [۱] انعام/۷۳; توبه/۹۴، ۱۰۵; رعد/۹; مؤمنون/۹۲; سجده/۶; زمر/۴۶; حشر/۲۲; جمعه /۸ و تغابن/۱۸.

۲- [۲] سبأ/۳ و جن/۲۶.

۳- [۳] فاطر/۳۸.

همگی تبیین گستردگی علم او است: ۱. (عالِمُ الغَیْبِ وَ الشَّهادَهِ الکبیرُ المُتَعال). (رعد/۹) «آگاه از غیب و شهادت بزرگ و برتر». ۲. (وَقالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لا ـ تَأْتِینَا السّاعَه قُل بَلی وَرَبِّی لَتَأْتِیَنَّکُمْ عالم الغَیْبِ لا یعزب عَنْهُ مِثقالُ ذَرَّه فی السَّماواتِ وَ لا فِی الأَرْض وَ لاأَصْغَرُ مِنْ ذلِکَ ولا أَکْبَرُ إلاّ فِی کِتاب مُبین).(سبأ/۳) «کافران گفتند: قیامت برای ما نخواهد آمد، بگو آری سوگند به پروردگارم قطعاً خواهد آمد، پروردگاری که آگاه از غیب است، و ذرّه ای در آسمانها و زمین از او پنهان نیست، و نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر از آن، همگی در کتاب مبین آمده است». این آیات در صدد حصر علم به «غیب و شهادت» در خدا است، در این جا دو سؤال مطرح است: ۱. چگونه این آیات علم به شهادت را منحصر به خدا دانسته در حالی که غیر خدا از شهادت آگاه است، و هر انسانی چشم و گوش خود را باز کند صدها مشهود را می بیند یا می شنود؟ ۲. چگونه علم به غیب منحصر به خدا است در حالی که طبق آیات و روایات انبیا و اولیا از غیب آگاه بوده و از غیب گزارش می دادند؟ پاسخ هر دو سؤال یک جا بیان می شود و آن اینکه هدف از تأکید بر حصر علم به شهادت و غیب به خدا این است که علم خدا وسیع و گسترده است و احدی جز او دارای چنین علم و دانش نیست، در این صورت «الف و لام» در الفاظ «غیب» و «شهادت» اشاره به مجموع اشیایی است که تحت عنوان «غیب» و «شهادت» قرار دارند، و علم به چنین موضوع بدون استثنا از شئون خدا است، ولی مانع از آن نخواهد بود که برخی به صورت محدود از

غیب و شهادت آگاه باشند، در حالی که دانش او نسبت به این دو فراگیر و نامحدود است. گواه بر این که هدف از حصر در آیات فوق همین است که یادآور شدیم، جمله های (وَ لا أَصْغَرُ مِنْ ذلِکَ ولا أَکْبَرُ إِلاّ فِی کِتاب مُبین) می باشد. خلاصه علم نامحدود، غیر از علم محدود است آنچه به خدا اختصاص دارد اوّلی است نه دومی. البته دانش بشری با دانش الهی فرق دیگری نیز دارد و آن این که دانش خدا بسان ذات او واجب، و دانش بشر بسان ذات او ممکن است، دانش الهی از درون او سرچشمه می گیرد، در حالی که دانش بشری از جانب خدا است. در این صورت حتی دانشهای جزئی و محدود بشر با دانش الهی تفاوت دارد.

اسم هفتاد و نهم: عالِمُ غیبِ السماواتِ و الأرضِ

این لفظ در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا آمده است. چنان که می فرماید: (إِنَّ اللّهَ عالِمُ غَیْبِ السَّماواتِوَالأَرضِ إِنَّهُ عَلِیمٌ بِذاتِ الصُّدُور). (فاطر/۳۸) «خدا آگاه از پنهان های آسمانها و زمین است و او به آنچه که در سینه ها است علم دارد». تفسیر این اسم از آنچه در اسم پیشین بیان شد، روشن گردید.

اسم هشتادم : علاّم الغیوب

این اسم در قرآن چهار با آمده و در همه موارد وصف خدا قرار گرفته است:

۱. (...تَعْلَمُ ما فِی نَفْسی وَ لا أَعْلَمُ ما فِی نَفْسِکَ إِنَّکَ أَنْتَ عَلّام الغُیُوب)(مائده/۱۱۶) «آنچه در ضمیر من است تو می دانی و آنچه در ذات تو است نمی دانم، تو همه اسرار نهان را می دانی». ۲. (أَلَمْ یَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ یَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَ نَجْواهُمْ وَ انَّ اللّهَ عَلاّمُ الغُیُوب).(توبه/۷۸) «آیا نمی دانند که خدا اسرار و سخنان در گوش آنان را می داند، خداوند از همه امور پنهان آگاه است». ۳. (...قالُوا لاعِلْمَ لَنا إِنَّکَ أَنْتَ عَلاّمُ الغُیُوب).(مائده/۱۰۹) «رسولان گفتند ما را دانشی نیست تو آگاه از همه امور پنهان هستی». ۴. (...إِنَّ رَبِّی یَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلاّمُ الغُیُوب).(سبأ/۴۸) «پروردگارم حق را به دلها القا می کند او است آگاه از همه غیب ها». آیات یاد شده در صدد حصر آگاهی از غیب به خدا است، و نکته آن قبلاً بیان شد.

اسم هشتاد و یکم: العلیم

لفظ «علیم» در قرآن ۱۶۲ بار وارد شده و درهمه موارد جز چند موردی که یادآور می شویم وصف خدا قرار گرفته است، مواردی که درمورد غیر خدا بکار رفته است به شرح زیر است: ۱.(...إِنَّ هذا لَساحِرٌ عَلِیمٌ). (اعراف/۱۰۹) («فرعون گفت): این (موسی) جادوگر دانایی است». ۲. (یَأْتُوکَ بِکُلِّ ساحِرٍ عَلِیم).(اعراف/۱۱۲)

ص : ۲۹۲

(«مشاوران فرعون گفتند) هر جادوگر دانایی را نزد تو می آورند». ۳. (قالَ اجْعَلْنی عَلی خَزائِنِ الأرض إِنِّی حَفیظٌ عَلیمٌ). (یوسف/۵۵) «گفت مرا سرپرست خزاین این سرزمین قرار بده که نگهدارنده ای دانا هستم». ۴. (...وَ فَوقَ کُلّ ذِی عِلْم عَلیم). (یوسف/۷۶) «بالاتر از هر دانایی داناتری است». ۵. (قالُوا لا تَوجَلْ إِنّا نُبَشِّرُکَ بِغُلام عَلیم).(حجر/۵۳) «گفتند مترس، ما تو را به پسر دانایی بشارت می دهیم». ۶. (...انَّ هذا لَساحِرٌ عَلیمٌ). (شعراء/۳۴) («فرعون گفت) این جادوگر دانایی است». از این موارد که علیم در مورد غیر خدا به کار رفته می توان حدس زد که این لفظ در مورد مصداق برتر و بارز بکار می رود، یعنی آنجا که متکلم بخواهد علم فردی را به صورت برتری توصیف کند به جای عالم، علیم بکار می برد. و در مواردی که درمورد خدا بکار رفته با یکی از اسمهای:حلیم، واسع، سمیع، شاکر، قدیر، عزیز، خبیر، فتاح و خلاق همراه می باشد. اسم هشتاد و دوم: العظیم لفظ عظیم در قرآن به صورت مرفوع و منصوب ۱۰۷ بار وارد شده و در پنج مورد به شرح زیر وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (لَهُ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الأَرض وَ هُوَ العَلِیُّ العَظِیم).(شوری/۴) «آنچه که در آسمانها و زمین است، ملك او است و او بلند مرتبه و بزرگ است». ۲و۳. (فَسَبِّح بِاسْمِ رَبِّکَ العَظِیم).(واقعه/۷۴ و آیه ۹۶)

ص : ۲۹۳

«تنزیه کن نـام پروردگار بزرگت را». ۴. (إِنَّهُ کـانَ لا یُؤْمِنُ باللّهِ العَظیم).(حاقه/۳۳) «او به خـدای بزرگ ایمـان نمی آورد». ۵. (فَسَبِّح بِاسْمِ رَبِّکَ العَظیم).(حاقه/۵۲) «پروردگـار بزرگ خود را تنزیه کن». اسم عظیم در آیه اول و چهـارم قطعاً وصف خـدا است، در حالی که در غیر این دو احتمال دارد، وصف لفظ «اسم» نیز باشد، و به تعبیر دیگر در آیه اوّل و چهارم عظیم وصـف ذات خـدا اسـت ولی در غیر این دو، احتمـال دارد علاـوه بر اینکه وصـف ذات خـدا است، وصـف اسم او نیز باشـد، یعنی نـام بزرگ خـدا. ابن فـارس می گویـد:ماده این کلمه حاکی از بزرگی و توان بیشتر است، و اگر به اسـتخوان «عظم» می گوینـد به خاطر قوت و صلابت آن است. راغب می گوید:«عظُم الشیء، کبُر عَظْمُه»، یعنی استخوانش درشت شد، آنگاه در مورد هر امر بزرگی به کار برده اند، خواه محسوس باشد، خواه معقول، خواه اسم ذات باشد یا اسم معنا. خدا در قرآن اموری را که در ذیل یادآور می شویم با لفظ «عظیم» توصـیف کرده استماننـد: عذاب، بلا، اجر، فوز، فضل، یوم، سـحر، خزی، عرش، کید،قرآن، کرب، بهتـان، طود، حظ، ظلم، ذبـح، حنث، نبأ، قسم و خلق. هرگاه خـدا را عظیم می خوانـد به خاطر این است که خـدا از نظر ذات و صفت و فعل، بالاتر و برتر از همه چیز است، و اگر موجود امکانی عظمتی دارد، از خدا گرفته است.

ص : ۲۹۴

اسم هشتاد و سوم: العزیز

لفظ «عزیز» در قرآن ۱۴۸ بار وارد شده و در هشتاد و نه مورد وصف خدا قرار گرفته است، و احیاناً با صفاتی همراه می باشد، یعنی با: حکیم، ذو انتقام، قویّ، حمید، رحیم، علیم، غفور، وهاب، غفّار، کریم، مقتدر وجبّار. اکنون باید دید معنی اصلی عزیز چیست؟ در این جا اختلاف نظر وجود دارد. ابن فارس می گوید: معنی اصلی آن چیزی است که حکایت از شدّت و قوت و غلبه و قهر می کند. خلیل می گوید: معنی اصلی آن کمیابی است می گویند:عزّ الشیء: نایاب شد. راغب می گوید:عِزَتْ حالتی است در انسان که مانع از مغلوب شدن می شود، ازاین جهت به زمین سفت و سخت می گویند: ارض عزاز: أی صلبه: زمین سفت و سخت. با توجه به موارد استعمال این کلمه، به نظر می رسد آنچه که ابن فارس و راغب گفته اند صحیح تر باشد، اینک مواردی را یادآور می شویم: ۱. (...عَزِیزٌ عَلَیْهِ ما عَنِتُّم...).(توبه/۱۲۸) «رنجهای شما بر او (پیامبر) سخت است». ۲. (وعزّنی فی الخطاب).(ص/۲۳) «درمذاکره برمن غلبه کرد»، تا در طرف قوه و قدرت نباشد، غلبه معنی ندارد. ۳. (...وَ لَولا رَهْطُکَ لَرَجَمْناکَ وَ ما أَنْتَ عَلَیْنا بِعَزِیز).(هود/۹۱)

«اگر قبیله تو نبود، تو را سنگسار می کردیم، تو در برابرما قدرتی نداری». در مواردی این اسم با اسم هایی مانند«حکیم» و «ذو انتقام» و «قوی» همراه می باشد، اقتران این اوصاف دلیل بر این است که عزیز به معنی قدرتمند است چنان که می فرماید: ۴. (...وَ مَا النَّصْرُ إِلاّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ العَزِیزِ الحَکِیم).(آل عمران/۱۲۶) «پیروزی جز از ناحیه خدای غالب و قدرتمند وحکیم است، یعنی اگر هم غلبه می کند از روی حکمت است». ۵. (...وَ مَنْ عاد فَیَنْتَقِمُ اللّهُ مِنْهُ وَ اللّهُ عَزِیزٌ ذُو انتقام).(مائده/۹۵): «هرکس به شکار دو مرتبه دست یازد، خدا از او انتقام می گیرد، خدا قدرتمند و انتقام گیرنده است». ۶. (إِنَّ رَبَّکَ هُوَ القَوِیُّ العَزِیز).(هود/۶۶) «پروردگار تو، نیرومند و شکست ناپذیر است». از این بیان روشن می شود تفسیری که خلیل از لفظ عزیز کرده و ریشه آن را کمیابی ونایابی دانسته است، با آیات یاد شده مناسب نیست، مثلاً این که می فرماید: (...وَ مَا النَّصْرُ إِلاّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ العَزِیزِ الحَکیم).(آل عمران/۱۲۶) «پیروزی جز از جانب خدای عزیز و حکیم نیست». معنی متناسب با مضمون آیه این است که عزیز به معنی توانا باشد «به معنی کمیاب و نایاب». همیشه اسمهایی که در فواصل آیات قرار می گیرد با مضمون خود آیه تناسب دارد، اصمعی می گوید: من در بیابان مشغول تلاوت قرآن بودم و آیه مربوط به «سارق و سارقه» را تلاوت می کردم که خدا در آن دستور می دهد دستهای آنان را قطع کنند، تا به کیفر اعمال خود برسند، و من آیه را چنین

تلاوت کردم:(والسارقُ و السارقه فاقطعوا أیـدیهما جزاءً بِما کسبا نکالاً من اللّهِ وَاللّه غفورٌ رحی)(مائـده/۳۸) «دسـت مرد و زن دزد را به کیفر عملی که مرتکب شـده انـد به عنوان عقوبت الهی قطع کنیـد که او آمرزنده و مهربان است». صدای تلاوت مرا زن بادیه نشینی شنید و گفت اگر خدا غفور و رحیم بود حکم به بریدن دستهای آنان نمی داد، من فوراً قرآن را باز کردم دیدم اشتباه در تلاوت من است، و در مصحف به جای غفور رحیم (عزیزٌ حَکیم) وارد شده است یعنی که آن زن بادیه نشین، مسائل مربوط به بلاغت را با طبع عربی خود، به خوبی درک می کنـد، زیرا این مورد متناسب با عزیز حکیم است، نه با دو اسم غفور و رحیم. اتفاقاً آیه بعـدی که از توبه سارق سـخن می گوید به تناسب اسم (غفورٌ رحیمٌ)را آورده و فرموده است:(فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اللّهَ یَتُوبُ عَلَیْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ)(مائده/۳۹). صدوق می گوید: عزیز به کسـی می گویند که کسی او را عاجز نکنـد و آنچه را بخواهـد انجام دهـد. قاهر وغالب باشـد و مغلوب نباشد، اگر برادران یوسف به او که فرمانروای مصـر بود«عزیز» می گفتند، به خاطر این بود که دارای قوه و قدرت بود.

اسم هشتاد و چهارم: العفوّ

اسم «عفوّ» در قرآن پنـج بار و به عنوان وصف خـدا آمده است. و احیاناً با اسم «غفور» یا «قدیر» همراه می باشد. ۱. (...لَیَنْصُرَنَّهُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ لَعَفُوٌّ غَفور).(حج/۶۰) «خدا او را یاری خواهد کرد، خداوند بخشایشـگر وآمرزنده است». ۲. (...إِنَّهُمْ لَیَقُولونَ مُنکراً مِنَ القَولِ وَزُوراً و إِنَّ اللّهَ لَعَفُوٌّ

غَفُور).(مجادله/۲) «آنان سخنی ناپسند و دروغ می گویند، خدا بخشایشگر و آمرزنده است». ۳. (إِنْ تُبْدُوا خَیراً أَوْ تُخْفُوهُ أَو تَعْفُوا عَنْ سُوء فَإِنَّ اللّهَ کانَ عَفُوّاً قَدِیراً).(نساء/۱۴۹) «اگر خوبی ها را آشکار یا پنهان کنید، یا از بدی ها درگذرید، خداوند بخشایشگر و توانا است». اکنون باید دید معنی ریشه ای «عفو» چیست؟ ابن فارس می گوید: این واژه دو معنی اصلی دارد که یکی حاکی از رها کردن شیئ، و دیگری دال بر طلب و درخواست چیزی است، و بقیه معانی به یکی از این دو معنا بر می گردد، مثلاً عفو خدا از بندگان به معنی رها کردن آنها است که آنها را تعقیب نکند. خلیل می گوید: کسی را که مستحق کیفر است رها کنی، او را عفو کرده ای. ولی تصور ما این است که «عفو» غیر از ترک است، ترک با حفظ گناه می سازد، در حالی که عفو به معنی محو و ازاله است، می گویند«عفت الدیار; خانه فرسوده و ویران گردید» در این صورت باید عفو الهی را کنایه از آن گرفت که آثار گناه را نیز پاک می کند، و شاید فضل او به مرحله ای می رسد که خود انسان نیز گناه خویشتن را فراموش می کند و احیاناً عفو الهی به مرحله ای می رسد که جای هر سیئه حسنه ای را ثبت می کند چنان که می فرماید: (...فَأُولئِکَ یُبَدِّلُ اللّهُ سَیِّئاتِهِمْ حَسَنات وَکانَ اللّهُ غَفُوراً رَحیماً).(فرقان/۷۰) «آنان کسانی اند که خدا بدیهایشان را به نیکی ها تبدیل می کند، خداوند آمرزنده و مهربان

ص : ۲۹۸

است». بنابر این کلمه «عفو» در رساندن بخشایشگری خدا رساتر از غفور است. صدوق می گوید: «عفو» مشتق از«عَفُوّ» بر وزن فعول است، و عفو انسانی است که چیزی را محو کند، چنان که خدا می فرماید:(عَفَی اللّهُ عَنْکَ لمَ أَذنت لَهُم) (توبه/۴۳):«خدا اذن تو را به آنان محو کرد». برای معنی دوم (طلب کردن) که ابن فارس از آن یاد کرد، موردی در قرآن پیدا نکردیم جز آیه (...یَسْأَلُونَکَ ما ذا یُنْفِقُونَ قُل العَفْوَ ...).(بقره/۲۱۹): از تو می پرسند، چه انفاق کنند؟(قرآن به جای این که به متن سؤال آنان پاسخ گوید، و جنس انفاق را معیّن کند به کمیت پرداخته می گوید) مازاد از ما یحتاج را، شاید بتوان گفت عفو در این آیه به گونه ای دلالت بر طلب می کند، یعنی طلب کردن مازاد. و در هر حال بشر باید تجلی گاه صفات حق قرار گیرد و در این جا نیز می تواند تجلی گاه صفت او باشد چنان که می فرماید:(...وَلْیعفُوا وَ لْیَصْفَحُوا أَلا تُحِبُّونَ أَنْ یَغْفِرَ اللّه لَکُمْ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحیمٌ) (نور/۲۲) «عفو کنید و بگذرید آیا نمی خواهید خدا شما را ببخشد، خدا بخشنده و مهربان است». فخر رازی نقل می کند:حضرت علی (علیه السلام) غلامی داشت. او را صدا زد، پاسخ نداد، بار دیگر صدا کرد، جواب نداد. بار سوم ندا داد، پاسخ نشنید، برخاست به سوی او، دید استراحت کرده است فرمود صدای مرا شنیدی، گفت آری، گفت: چرا پاسخ نگفتی، و چه مانع از آن شد، گفت:یقین به حلم و اعتماد به عفو تو. علی (علیه السلام) فرمود: تو را به خاطر این اعتقاد در حق من در راه خدا آزاد کردم.(۱)

۱- [۱] رازی، لوامع البینات، ص ۳۳۸.

اسم هشتاد و پنجم: العلیّ

واژه «علیّ» در قرآن یازده بار آمده و در هشت مورد وصف خدا قرار گرفته و همراه با صفاتی مانند «کبیر»، «عظیم» و «حکیم» بکار رفته است: ۱.(...وَ لا یَؤُدُه حِفْظُهُما وَ هُوَ العَلِیُّ العَظِیم).(بقره/۲۵۵) «نگهداری آسمانها و زمین برای او ایجاد دشواری نمی کند، او بلند پایه و بزرگ است». ۲. (و أَنَّ ما یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الباطِل وَ انَّ اللّهَ هُوَ العَلِیُّ الکَبیر).(لقمان/۳۰) «آنچه که جز او می خوانید، باطل است وخدا بلند پایه و بزرگ است». ۳. (...أَوْ یُرْسِلَ رَسُولاً فَیُوحی بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ إِنَّهُ عَلیٌّ حَکِیم).(شوری/۵۱) «یا پیام رسانی (فرشته ای) را می فرستد و به اذن پروردگار آنچه را بخواهد به اووحی می کند، و او بلند مرتبه و فرزانه است». ابن فارس می گوید: لفظ «علیّ» از «علوّ» گرفته شده و آن یک معنی بیش ندارد که حاکی از بلندی و رفعت است. بنابر این، هدف از توصیف خدا به «علیّ» برتری آن است، از این که اندیشه بشر به او برسد و یا او را احاطه کند. و به یک معنا می توان گفت: خدا رفیع مطلق است از نظر کمال، و هر کمالی به او باز می گردد. صدوق می گوید: مقصود از توصیف خدا به «علیّ» برتری او و از داشتن نظیر و شریک است.

حرف «غ»

اسم هشتاد و ششم: غافر الذنب

این اسم در قرآن یک بار آمـده، و همراه با اسـمهای دیگر وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (...تَنْزِیلُ الکِتابِ مِنَ اللّهِ العَزیز العَلیم*غافِرِ الذَّنْبِ وَ قابِلِ التَّوبِ شَدیدِ العِقابِ ذِی الطَولِ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ إِلیهِ المَصیر).(غافر/۲_۳) «کتاب نازل شده از جانب خـدای قدرتمند و دانا، آمرزنده گناه، پذیرنده توبه، سـخت عقوبت، صاحب مکنت، خدایی جز او نیست بازگشت به سوی خدا است». «غافر» به صورت جمع همراه با کلمه «خیر» یک بار در قرآن آمده است آن هم وصف خدا قرار گرفته اسـت چنانکه می فرماید:(...فَاغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا وَأَنْتَ خَیْرُالغافِرِینَ)(اعراف/۱۵۵)«ما را ببخش وبر ما رحم کن تو بهترین آمرزندگانی». از مـاده «غفر» که به معنی سَتْر است، سه اسم برای خـدا در قرآن مشـتق شـده است: ۱. غافر: (غافر الذَّنب...)(غافر/۳):«بخشنده گناه» . ۲. غفـور: (...رَبِّکَ الغَفُورُ ذُو الرَّحمَه...)(کهف/۵۸): «پروردگـار تو بخشـنده و صـاحب رحمت است». ۳. غفّار:(وَ إِنِّی لَغَفّار لِمَنْ تابَ...)(طه/۸۲):«و من کسی را که توبه کند می آمرزم».

و شگفت این است که برای انسان گنهکار سه اسم معادل اسم غفار، از ماده ظلم یا معادل آن به کار رفته است: ۱. ظالم:(... فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ...)(فاطر/۳۲): «برخی از آنان بر خویش ستمگرند». ۲. ظَلُوم: (...إِنَّهُ کان ظَلُوماً جَهُولاً)(احزاب/۷۲): «او ستم پیشه و نادان است». ۳. ظلّام:(...یا عِبادِیَ الَّذینَ أَسْرَفُوا عَلی أَنْفُسِهِمْ لاتَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَهِ اللّهِ...)(زمر/۵۳):«ای بندگان من که در حق خود اسراف کرده اید از رحمت خدا مأیوس نباشید»،و اسراف بر نفس در حقیقت عبارت دیگری از «ظلام» است. با توجه به سه اسمی که خدا و انسان در قرآن دارند می توان چنین گفت: خدا می خواهد برساند که بنده من، تو در اثر گناه سه اسم داری، و من هم از آن جهت که مبدء رحمت و مغفرت هستم سه اسم دارم: اگر تو ظالمی من غافرم. اگر تو ظلومی من غفورم. و اگر تو ظلاّمی من غفّارم.(۱) درگذشته در معنای «غفر» سخن گفتیم ویادآور شدیم که معنی لغوی آن ستر و پوشاندن است. تو گویی خدا گناهان بنده را می پوشاند.و ا گر هم به کلاهخُود «مِغْفَر» می گویند چون سر را پوشانده و از آسیب حفظ می کند. وتفاوت «غفور» با «عفو» به هنگام بحث از اسم «عفو» بیان گردید.

۱- [۱] رازی، لوامع البینات، ص ۲۱۲.

اسم هشتادو هفتم: الغالب

لفظ غالب سه بار در قرآن آمـده و در یک مورد وصف خدا قرار گرفته است.چنان که می فرماید: (...وَ کَذلِکَ مَکَّنّا لِیُوسُفَ فِی الأَرْض وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِیلِ الأَحادِیثِ وَ اللّهُ غالِبٌ عَلی أَمْرِهِ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ الناسِ لا یَعْلَمُونَ).(یوسف/۲۱) «این چنین یوسف را متمکن ساختیم تا تعبیر خواب را به او بیاموزیم، خداونـد بر کار خویش چیره است ولی اکثر مردم نمی دانند». مقصود از جمله (وَ اللّهُ غـالبٌ عَلی أَمْرِهِ) چیست؟ در این جمله دو احتمـال وجـود دارد: یکی این که ضـمیر درکلمه «أمره» به یوسـف برگردد، دیگری این که به خـدا برگردد. بنابر احتمال نخست مقصود این است که خـدا در امور مربوط به یوسف توانا است، اورا حفظ می کنـد، روزی می دهـد و از قعر چـاه به نهـایت قـدرت می رسانـد و زعامت یوسف به این شـکل جلوه گاه اسم غالب بودن است. و بنابر احتمال دوم مقصود این است که خـدا در امور مربوط به خویش توانا است. جهان را می آفریند و آن را تدبیرمی کنـد، و مغلوب کسـی نمی شود وآنجا که اراده کند احدی را یارای تمردوتکبر نیست. در آیه دیگر می فرماید: (...إِنَّ اللّهَ بالِغُ أَمْرِهِ...).(طلاق/۳) «خـدا مشـیت و تـدبیر خود رابه پایان می رسانـد». سـرانجام خدا موجود قاهری است که قدرتی بالاتر از آن نیست، و مشیت او نافذ و پایدار است.

ص : ۳۰۳

اسم هشتاد و هشتم: الغفار

اسم غفار در قرآن به صورت معرفه و نکره پنج بار آمده است چنان که می فرماید: (وَ إِنِّی لَغَفّارٌ لِمَنْ تابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صالحاً ثُمَّ اهْتَدی) (طه/۸۲) «من آمرزنـده کسی هستم که توبه کند و ایمان بیاورد وعمل صالح انجام دهد». و نیز می فرماید: (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ انَّهُ کانَ غَفّاراً).(نوح/۱۰) («نوح می گویـد به قوم خود) گفتم از پروردگارتان طلب آمرزش کنیـد، او آمرزنده گناهان است». و در سه مورد دیگر این اسم با اسم «عزیز» همراه آمـده است چنان که می فرماید: (رَبُّ السَّماواتِ وَ الأَرضِ وَما بَیْنَهُما العَزیزُ الغَفّار).(ص/۶۶) «پروردگار آسـمانها و زمین و آنچه که در میان آنها قرار دارد که توانا وآمرزنده است». و نیزمی فرماید: (...کُلٌّ یَجْری لأَجَل مُسَمّیً أَلا هُوَ العَزِیزُ الغَفّار) (زمر/۵) «هر یک از این اجرام سماوی تا زمان معینی در حرکتند، آگاه باش که او قدرتمند و بخشـنده است». و درجای دیگر می فرماید: (...وَ أَنَا أَدْعُوکُمْ إِلَی العَزیزِ الغَفّار). (غافر/۴۲) «من شما را به سوی خدای توانا و آمرزنده دعوت می کنم».

ص : ۳۰۴

شاید علت این که غفار همراه عزیز آمده است این است که بخشایندگی او به خاطر عجز وناتوانی نیست بلکه او در عین قدرت می بخشد، و این خود کمال است. نمایش این اسم در زندگی بشر این است که در مواردی که مصلحت ایجاب می کند در عین قدرت از تقصیر دیگران درگذریم، و در برخی از روایات آمده است از صفات کمال، عفو و گذشت درعین قدرت است.

اسم هشتاد و نهم: الغنی

اسم غنی در قرآن به صورت مرفوع و منصوب بیست بار آمده و در هیجده مورد وصف خدا قرار گرفته است و با اسم هایی مانند: «حمید»، «حلیم» و«کریم» همراه می باشد. چنان که می فرماید: ۱. (...وَاعْلَمُوا انَّ اللّهَ غَنِیٌّ حَمِیدٌ). (بقره/۲۶۷) «بدانید که خدا بی نیاز و ستوده است». ۲.(قَولٌ مَعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَیْرٌ مِنْ صَدَقَه یَتْبَعُها أَذَیً وَ اللّهُ غَنِیٌّ حَلِیمٌ).(بقره/۲۶۳) «زبان خوش و گذشت، بهتر از صدقه ای است که آزاری به دنبال داشته باشد خداوند بی نیاز و بردبار است». ۳. (...وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ رَبِّی غَنِیٌّ کَرِیمٌ).(نمل/۴۰) «هرکس کفر ورزد (شکر نعمت را به جای نیاورد) پروردگار من بی نیاز و بزرگوار در احسان است». امّا معنی لغوی «غنیّ» ابن فارس می گوید:دو معنی اصلی دارد. یکی از کفایت و بی نیازی، و دیگری از نوعی صدا حاکی است.

راغب می گوید: غنا اقسامی دارد: ۱. بی نیازی مطلق و این مخصوص خدا است چنان که می فرماید:(إِنَّ اللّهَ لَهُوَالغَنِیُّ الحَمِید). ۲. بی نیازی نسبی چنان که می فرماید: (وَ وَجِدَکَ عائِلاً فَأَغْنی) (صحی): «تو را فقیر یافت بی نیاز کرد». ولی بهتر است بگوییم «غنا» یک معنا بیش ندارد واین تفاوت ها مربوط به مصداق است، برخی از مصادیق آن به خاطر وجوب وجود بی نیاز مطلق است، ولی غیر آن به خاطر امکان، فقیر مطلق بوده و احیاناً در سایه ارتباط با مبدء و بی نیازی عرضی و نسبی پیدا می کند. این مطلب در همه صفات خدا جاری است، مثلاً خدا جمیل و زیبا است، و آفرینش نیز سهمی از جمال دارد، ولی در این جمال نسبی خود مرهون جمال مطلق است. و به قول شاعر عرب می گوید: أرأیتَ حسنَ الروضِ فی آصاله *** أرأیتَ بدرَالتمّ عند کماله هذا، و ذاک کلّ شیء رائق *** أخذ التجمل من فروع جماله ئتلک القلوب بأسرها فی أسره *** شغفاًو شُدَّ عقولُنا بعِقاله(۱) مقصود شاعر این است که آن زیبایی های باغ به هنگام عصر، و زیبایی ماه در شب بدر، (زیبایی این دو) و زیبایی همه چیز پرتوی از جمال او است، دلها در عشق به این جمال بی تاب شدند، و خردهای ما بسته به عقال او است.

۱- [۱] سبزواری، شرح الأسماء الحسنی، ص ۴۰.

وحافظ شیرازی این مطلب فلسفی و عرفانی را چنین ترسیم کرده است: این همه عکس من و نقش نگارین که نمود *** یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

اسم نودم: الغفور

غفور به صورت مرفوع و منصوب ۹۱بار در قرآن آمده و با صفاتی مانند: «رحیم»، «عفو»،«عزیز»، «شکور»، «ودود»و «حلیم» همراه می باشد، چنان که می فرماید: ۱. (ثُمَّ یَتُوبُ اللّهُ مِنْ بَعْدِ ذلِکَ عَلی مَنْ یَشاءُ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ).(توبه/۲۷) «خداوند پس از آن توبه هرکس را بخواهد می پذیرد، خداوند آمرزنده و مهربان است». ۲.(...وَ مَنْ عاقَبَ بِمِثْلِ ما عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغیَ عَلَیهِ لَیَنْصُرَنَّهُ اللّه إِنَّ اللّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ).(حج/۶۰) «هرکس به همان اندازه که ستم دیده است مجازات کند آنگاه باز بر او ستم کنند، خدا او را یاری خواهد کرد، خدا بخشایشگر وآمرزنده است». ۳. (...إِنَّما یَخْشَی اللّهَ مِنْ عِبادِهِ العُلَماء إِنَّ اللّهَ عَزِیزٌ غَفُور).(فاطر/۲۸) «فقط بندگان دانا از خدا می ترسند، حقا که خدا توانا و آمرزنده است». ۴. (لِیُوفِّیَهُمْ أُجُورهُمْ وَ یَزِیدهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَکُورٌ).(فاطر/۳۰) «خدا پاداش آنها را به تمامی بدهد و از فضل خود بر آن بیفزاید، خدا آمرزنده و شکرپذیر است». ۵. (إِنَّهُ هُوَ هُوَ یُبدِئُ وَ یُعید*وَ هُوَ الغَفُور الوَدُود).(بروج/۱۳_۱۴) «او است که ایجادو ابداع می کند (و پس از میراندن) باز می گرداند، او است آمرزنده، و

بسیار مهربان». ۶. (...وَ لئن زالَتا إِنْ أَمْسَکَهُما مِنْ أَحَد مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ کانَ حَلِیماً غَفُوراً).(فاطر/۴۱) «اگر (آسمان و زمین) فرو ریزد جز او کسی نمی تواند آنها را نگه دارد، خدا بردباروآمرزنده است». سرانجام یادآور می شویم که «غفور» بر وزن رسول از الفاظی است که دلالت بر مبالغه دارد، و معنای اصلی آن به هنگام بحث از غافر گذشت.

ص : ۳۰۸

حرف «ف»

اسم نود و یکم: الفاطر فاطر

در قرآن شش بار آمده و در همه موارد به عنوان اسم خدا وارد شده است که برخی را یادآور می شویم: ۱. (قُلْ أَغَيْرَ اللّهِ أَتَّخِذُ وَلِيّاً فاطِرِ السَّماواتِ وَ الأَرض...). (انعام/۱۴) «بگو آیا جز خدا برای خویش سرپرستی بگیرم خدایی که آفریننده آسمانها و زمین است». ۲.(فاطِرَ السَّماوات وَ الأَرض أَنْتَ وليِّ فِی الدُّنیا وَالآخرَه).(یوسف/۱۰۱) «ای خدای آفریننده آسمانها و زمین تو سرپرست من در دنیا و آخرتی». ۳. (قالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِی اللّهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الأَرض).(ابراهیم/۱۰) «پیامبران آنان گفتند: آیا در وجود خدا شک است در حالی که آفریننده آسمانها و زمین است».(۱) در این موارد ششگانه «فاطر» به صورت مجرد وارد نشده، بلکه به صورت اضافه «سماوات و أرض» وصف خدا قرار گرفته است. اکنون باید دید معنای لغوی «فاطر» چیست؟ فاطر از «فطر» گرفته شده و معنای آن گشودن و آشکار کردن است، از این جهت خوردن غذا هنگام مغرب را افطار می گویند، زیرا روزه دار در این

۱- [۱] موارد دیگری که اسم فاطر آمده است عبارتند از: فاطر /۱; زمر/۴۶ و شوری/۱۱.

زمـان دهـان خود را از نظر غـذا خوردن، بـاز می کنـد. و نیز در دوشـیدن گوسـفند به کـار می رود، می گوینـد:«فطرتُ الشـاةَ فطراً:حلبتهـا»: زیرا با دوشـیدن چشم پسـتان باز می شود. از کلام راغب اسـتفاده می شود که معنی واقعی «فطر» دونیم کردن از طرف درازا است، چنـان که می فرمایـد: (...السَّمـاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ کـان وَعـدُه مَفعُولاً)(مزمل/۱۸): «در آن روز آسـمان شـکافته می شود، و وعـده او تحقق می یابـد». اکنون سـخن در این است که چرا در آفرینش موجودات کلمه «فطر» بکـار رفته است، شـاید نکته آن این باشد که با خلقت، عدم که نوعی ظلمت است شـکافته و هستی از آن بیرون کشـیده می شود، و شاید معنی (فاطر السَّماوات والأَرض) این است که آنها را از تاریکی عدم، به روشـنی وجود آورد. علامه طباطبائی می فرماید: بکار بردن «فاطر» در مورد خـدا نوعی اسـتعاره است تو گویی عدم را می شـکافد و از دل آن آسـمانها و زمین را بیرون می کشد. و مقصود این است که خدا آفریننده آسمانها و زمین، بدون الگوی پیشین است، و دراین صورت با اسم «بدیع» و «مبدع» یکسان خواهد بود، بـا این تفـاوت در بکـار بردن «مبـدع»عنایت به این است که آفرینش بـدون مثال و الگو بوده است، درحالی که اسـتعمال «فطر» عنایت به این است که از عـدم پدید آورده، ونبود را بود کرده است و این که کار خدا مانند: نجار و دیگر سازنده های بشـری نیست، که فعـل خود را از ترکیب مواد قبلی پدیـدمی آورنـد. و در هر حـال اسم (فـاطر السّـماوات)حـاکی از اسـتمرار این فعل است، نه اینکه تنها در گذشته انجام داده است.

اسم نود و دوم: فالق الاصباح

این اسم در قرآن یک بار آمده و وصف خدا قرار گرفته است، چنان که

می فرماید: (فالِقُ الإِصْباحِ وَ جَعَلَ اللَّیْلَ سَکَناً وَ الشَّمْسَ وَ القَمَرَ حُسباناً ذلِکَ تَقْدِیرُ العَزِیزِ العَلِیم).(انعام/۹۶) «او شکافنده صبح است، شب را برای آرامش و خورشید و ماه را روی نظم معیّن مقرر داشت، این است اندازه گیری خدای قدرتمند و دانا». اکنون باید دید معنی «فلق» چیست؟ ابن فارس می گوید: معنی لغوی آن فرجه وجدایی دو شیئ است. راغب می گوید: فلق به معنای جدا کردن چیزی از چیزی است، چنان که می فرماید:(فالِقُ الإِصْباح) و (إِنَّ اللّه فالِقُ الحَبّ وَالنَّوی...) (انعام/۹۵). «خدا شکافنده دانه و هسته ها است». و باز می فرماید: (أَعَوذُ بِرَبِّ الفَلَق)(فلق/۱):«پناه می برم به خدای صبح». و درهر حال بدین جهت در مورد صبح کلمه فالق به کار رفته است که روشنایی ظلمت را می شکافد. اکنون برگردیم مفاد صفات وارد در آیه را توضیح دهیم. درآیه درباره خدا سه صفت وارد شده است: ۱. (فالِقُ الإِصْباح): «شکافنده صبح»، و اصباح به معنی صبح است نه به معنی مصدری. ۲. (وَ جَعَلَ اللَّیلَ سَکَناً): «شب را آرامگاه قرار داد». روح و بدن هر دو در فضای تاریک و در خواب آرامش می یابند. ۳. (وَ الشَّمْس وَ القَمَرَ حُسباناً): «خورشید و ماه با نظم معینی می گردند»، و طبعاً حرکت و گردش منظم آنها اساس محاسبات مردم می باشد و در آیه دیگر به آن تصریح کرده و می فرماید:

(هُوَ الّذی جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیاءً وَ القَمَرَ نُوراً و قدّره منازلَ لتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنینَ وَ الحِساب...).(یونس/۵) «او است که خورشید را درخشنده و ماه را نورانی قرار داد، و برای آن منزلهایی قرار داد تا از این طریق مردم از شمارش سال ومحاسبات خود آگاه شوند». نکته قابل توجّه در آیه، این است که در مورد «خورشید» لفظ «ضیاء» و در مورد «ماه» لفظ «نور» بکار رفته است، این دوگانگی در تعریف علّتی دارد! محققان می گویند: «ضیاء» بمعنی نور ذاتی است، یعنی چیزی که نور از خود آن بجوشد، در حالیکه « نور» مفهوم اعمّ از ذاتی و عرضی دارد، و چون خورشید منبع جوشش نور، و نور ماه اکتسابی وعرضی است و از خورشید سرچشمه می گیرد، از این جهت در وصف آن دو، از دو لفظ مختلف بهره گرفته شده است. مؤیّد این نظر این است که قرآن کریم در آیات دیگر خورشید را «سراج» و ماه را «نور» و یا «منیر» خوانده است.(۱)

اسم نود و سوم: فالق الحبِّ و النوی

این اسم در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا وارد شده است، چنان که می فرماید: (إِنَّ اللّهَ فالِقُ الحَبِّ وَالنَّوی یُخْرِجُ الحَیَّ مِنَ المَیِّتِ وَ مُخْرِجُ المَیِّتِ مِنَ الحَیّ ذِلِکُمُ اللّهُ فَأَنّی تُؤْفَکُونَ).(انعام/۹۵) «خدا شکافنده دانه و هسته خرما است، زنده را از مرده، و مرده را از زنده بیرون می آورد، این چنین است خدا چرا از حق سر می پیچید».

ص : ۳۱۲

۱- [۱] فرقان / ۶۱ و نوح / ۱۶ .

راغب می گوید: «حب» و «حبه» در گندم و جو و مانند آن به کار می روند چنان که می فرماید:(...کَمَثَلِ حَبَّه أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فِی کُلِّ سُنْبُلَه مائهُ حَبَّه) (بقره/۲۶۱). «مانند دانه ای که هفت سنبل رویانده و در هر سنبل یکصد دانه است». «نوی» جمع«نواه» به معنی هسته خرما و مانند آن است. مقصود این است که خدا با شکافتن دانه و هسته موجودات، زنده ای به نام گیاه و درخت پدید می آورد و از این طریق مردم را روزی می دهد. اکنون باید دید مقصود از بیرون آوردن مرده اززنده، و بالعکس خصوصاً در مورد دانه و هسته چیست؟ در این جا می توان دو بیان ارائه کرد: ۱. دانه و هسته از حیات و زندگی فقط استعداد آن را دارند که اگر تحت شرایطی قرار گیرند به صورت گیاه تبدیل می شوند،وهرگز در درون آنها حیات نباتی به صورت بالفعل موجود نیست، واگر دانه را بجوشانیم دیگر سبز نمی شود زیرا استعداد موجود در آن از بین می رود. ۲. گیاه شناسی امروز می گوید: اجزای زنده ای در درون هسته و دانه هست، چیزی که هست احتیاج به شرایط خاصی دارد تا رشد و نمو کند. بنابر تفسیر دوم مقصود از «مرده» قشر دانه و حبه است که با شکافتن آن زنده بیرون می آید، درحالی که بنابر بیان اوّل خود هسته و دانه بر اثر داشتن استعداد تبدیل به موجود زنده می شود. و درهر حال از نظر بیان عرفی می گویند: مرده را زنده کرد. خلاصه این آیه مانند آیات دیگر بیانگر سنتهای الهی است، چنان که می فرماید:

(تُولِجُ اللَّيْلَ فِی النَّهـار وَ تُولِجُ النَّهارَفِی اللَّيلِ وَ تُخْرِجُ الحَیَّ مِنَ المَيِّتِ وَ تُخْرِجُ المَيِّتَ مِنَ الحَیّ وَ تَرْزُقُ مَن تَشاءُ بِغَيْرِ حِساب). (آل عمران/۲۷) «شب را در روز، روز را در شب وارد می سازد، زنـده را از مرده، و مرده را از زنـده بیرون می آوردو هرکس را بخواهد روزی بی حساب می دهد». در این جا دو احتمال دیگر نیز وجود دارد که یادآور می شویم: ۱. مقصود از مرده گل و خاک است که دانه و هسته در دل آنها پنهان است. ۲. از آنجا که گاهی از انسان مؤمن فرزنـد کافر، و از انسان کافر، فرزند مؤمن به وجود می آیـد این نوع توالـد را می توان اخراج حی از میت و بالعکس دانست و قرآن ایمان را حیات و نور، وکفر را مرگ و ظلمت می داند چنان که می فرماید: (أَوَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشی بِهِ فِی النّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِی الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها...). (انعام/۱۲۲) «آیـا آن کس که مرده بود و او را زنـده کردیم و برای او نوری قرار دادیم که در میـان مردم در پرتو آن راه می رود مانند کسی است که در تاریکی ها باشد و از آن بیرون نیاید».

اسم نود و چهارم: الفتاح

فتاح در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا وارد شده است، چنان که می فرماید:(قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنا ربُّنا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنا بِالحَقِّ وَ هُوَ الفَتّاحُ العَلِيمُ). (سبأ/۲۶) «بگو پروردگار ما، ما را گرد می آورد آنگاه میان ما به حق داوری می کنـد زیرا او داوری کننـده دانا است».

ص : ۳۱۴

معنـای لغوی «فتـح» که «فتـاح» مبـالغه آن است گشودن است، ولی در این جـا کنایه از حکم و داوری است. بنابر این «فتاح» از اسـمای حسـنی است و به معنی داور می باشـد، به گـواه این که بعـد از آن کلمه علیم آمـده است. گـاهی تصـور می شـود که «فتـاح» به معنی «فاتـح» و پیروز است در حـالی که اگر مقصود این بود، مناسب بود جای علیم با اسم «عزیز» همراه باشـد، گواه دیگر بر این که فتـاح به معنی داوراست آغـاز آیه است که می فرمایـد:(قُـلْ یَجْمَـعُ بَیْنَنـا ربُّنـا) و از این جـا روشن می شـود که مقصود از (خیر الفـاتحین) همان «خیرالحاکمین» است، زیرا داوری دیگران گاهی بر اساس عـدل و گاهی بر اساس جور است، گاهی به واقع می رسند و گاهی خطا می کنند در حالی که داوری خدا از این نقایص پیراسته است. ***

ص : ۳۱۵

حرف «ق»

اسم نود و پنجم: القائم علی کلّ نفس

این اسم مركّب در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا وارد شده است، چنان كه می فرماید:(أَفَمَنْ هُوَ قائِمٌ عَلی كلِّ نَفْس بِما كَسَبَتْ وَجَعَلُوا للّهِ شُرَكاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِما لا یَعْلَمُ فِی الأَرْضِ أَمْ بِظاهر مِنَ القَولِ بَلْ زُیِّنَ لِلَّذِینَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِیلِ وَ مَنْ یُضْلِلِ اللّهُ فَما لَهُ مِنْ هاد).(رعد/۳۳) «آیا كسی كه بر كار هر انسانی ناظر است(مانند بتها است) برای خدا شریكانی قرار داده اند، بگو آنها را نام ببرید، یا اینكه می خواهید او (خدا) را در زمین به چیزی آگاه كنید كه ازآن بی خبر است، یا گفتاری ظاهری و نادرست می گویید بلكه مكر كافران درنظرشان زیبا جلوه كرده و از راه راست باز مانده اند و هر كه را خدا گمراه كند راهنمایی ندارد». مفاد آیه این است كه موجودی شایسته عبادت است كه از همه حالات انسانِ عبادت كننده آگاه باشد و او جز خدا كسی نیست، این كه گروهی برای خدا شریک قرار می دهند در مورد آنها سه فرضیه باطل مطرح است: ۱. نام این شركا را ببرند تا درباره آنها مطالعه شود كه آیا واقعاً واجد صفات خداوندی می باشند تا مورد پرستش قرار گیرند، و اگر آنها لات و عزی را نام ببرند همگی می دانیم كه آنها جمادی بیش نیستند و شایستگی عبادت را ندارند. ۲. یا این افراد ناآگاه می خواهند خدا را از شریكانی آگاه سازند كه خدا از آنها خبر ندارد، این فرضیه نیز باطل است،زیرا چیزی از دایره علم الهی

بیرون نیست. ۳. آنـان گفتـاری ظـاهری و نادرست می گوینـد، و آنچه را که خـدا نیست، خـدا می نامنـد. و شایـد فرض اخیر درست تر باشد زیرا آنان هم می دانستند که بتهای مورد پرستش آنها کاره ای نیستند، و صفات معبود در آنها وجود ندارد، و همچنین از احاطه علم خدا آگاه بودند از این جهت فرض اخیر متعین است و در ذیل آیه می فرماید: «مکر و حیله کافران برای آنها زیبا جلوه کرده و از راه حق بازمانـده انـد، و هرگز هدایت نخواهند شد». و این جمله می رساند که آنها با الفاظ بازی می کننـد، غیر خـدا را خـدا می نامنـد و آن را می پرستند. اکنون که معنی آیه روشن شـد باید دید مقصود از اسم (قائم علی کلّ نفس بما کسبت)چیست؟ این جمله کنایه از سلطه گسترده حق است بر هر انسانی، زیرا کسی که بالا سر انسان می ایستد بر کارهـای او اشـراف و از تمـام خصوصـیات آگـاه است، تـو گویی خـدا مِثْل موجودی است که از افق برتر مراقب همه اعمـال انسانهـا است. لفـظ «قـائم» در قرآن به معنی حافـظ و نگهبـان استعمال شـده است چنـان که می فرمایـد:(...وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِینار لا یُؤَدّهِ إِلَیْکَ إِلاّ ما دُمْتَ عَلَیْهِ قائِماً...).(آل عمران/۷۵) «برخی از این اهـل کتاب به گونه ای پست هستند که اگر او را برای دیناری امین بشماری (در اختیارش بگذاری) هرگز ردنمی کند، مگر این که بر او مسلط باشی».

اسم نود وششم: قابل التوب

این اسم در قرآن یک بار آمده و وصف خدا قرار گرفته است، چنان که

می فرماید:(غافِرِ الذَّنْبِ وَ قابِلِ التَّوْبِ شَدیدِ العِقابِ ذِی الطَّوْلِ لا إِلهَ إِلّا هُوَ إِلَیْهِ المَصِیرُ).(غافر/۳) «آمرزنده گناه، پذیرنده توبه، سخت کیفر، مقتدر، خدایی جز او نیست، سرانجام به سوی او است». با توجه به این که «توب»و «توبه» دو مصدر فعل «تاب» می باشند و ما در بحث از اسم «تواب» در این باره سخن گفتیم در این جا نیاز به تکرار نیست.

اسم نود و هفتم: القادر

اسم قادر در قرآن هفت بار آمده و در همه موارد وصف خدا قرار گرفته است که دو نمونه را یادآور می شویم: ۱. (قُلْ إِنَّ اللّهَ قادِرٌ عَلی أَنْ یُنَزِّلَ آیَهً وَ لکِنْ أَکْثرهُمْ لا یَعْلَمُونَ). (انعام/۳۷) «بگو خدا توانا است که آیه ای را فرو فرستد، ولی بیشتر شما نمی دانید». ۲. (إِنَّهَ عَلی رَجْعِهِ لَقادر).(طارق/۸) «خدا بر بازگرداندن انسان توانا است».[۱]

اسم نود و هشتم: القدیر

اشاره

اسم قدیر در قرآن چهل و پنج بار آمده و در همه موارد وصف خداوند است که برخی را بیان می کنیم: ۱. (...فَیَغْفِرُ لِمَنْ یَشاءُ وَ یُعَذِّبُ مَنْ یَشاءُ وَ اللّهُ عَلی کُلِّ شَیْء

[۱] سایر مواردی که «قادر» آمده است عبارتند از:اسراء/۹۹; یس/۸۸; احقاف/۳۳ وقیامت/۴.

قَديرٌ).(بقره/۲۸۴) «هرکس را بخواهد می بخشد، و هرکس را بخواهد عذاب می کند، خدا بر همه چیز توانا است». این اسم گاهی مجرد از اسمهای دیگر آمده چنان که در سی و سه مورد می فرماید:(إِنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیْء قَدیرٌ)و گاهی همراه با اسم علیم. مانند:(إِنَّ اللّهَ عَلِیمٌ قَدیرٌ).(نحل/۷۰) و گاهی با «عفو» (فَإِنَّ اللّهَ کانَ عَفُوّاً قَدِیراً).(نساء/۱۴۹) قدرت وعلم از مشهورترین صفات خدا، و قادر و عالم، وقدیر و علیم از بارزترین اسم های خدا می باشند بدین جهت مناسب است مقداری درباره قدرت بحث کنیم، نخست معنای لغوی قدرت را توضیح می دهیم. قادر و قدیر به معنی توانا است و قدرت به معنی استطاعت و توانایی است، ولی سخن در همین است که قدرت از «قَدْر» گرفته شده و آن به معنی اندازه است، چگونه از آن لفظ قادر و قدرت گرفته شده که مفاد آن توانا وتوانایی است. شاید نکته آن این باشد که انسان توانا آنگاه که بخواهد کاری را انجام دهد، مورد فعل را اندازه گیری می کند، آنگاه که از این نظر فارغ شد، قدرت خود را بکار می بندد. بنابر این اشتقاق قدیر و قادر از «قدر» به معنی اندازه، به تطور در معنی «قدْر» نیاز دارد. چنان که می فرماید:(...قَدْ جَعَلَ اللّهُ لِکُلِّ شَیْء قدراً).(طلاق/۳):«خدا برای هر چیزی اندازه ای معیّن کرده است».

قدرت در اصطلاح

قدرت در اصطلاح متکلمان دو تعریف دارد: انطباق هر دو در مورد خدا

با مشکل روبرو است. ۱. صحّه الفعل و الترک: امکان انجام فعل و ترک یعنی قادر کسی است که هم انجام کار و ترک آن برای او ممکن است. ۲. الفعل عند المشیئه و الترک عند عدمها: انجام کار به هنگام خواستن وترک آن به هنگام نخواستن یعنی قادر کسی است که اگر اراده کند انجام می دهد،واگر اراده نکند انجام نمی دهد، و یا اگر نخواست انجام نمی دهد. ولی هر دو تعریف درباره انسان صادق است و نمی توان قدرت خدا را با آن دو تعریف کرد. زیرا در تعریف نخست کلمه «صحت» به معنی «امکان» بکار رفته است، قهراً قادر کسی است که در آن امکان فعل و ترک باشد، و مقام واجب الوجود پیراسته از صفت امکان است، زیرا این امکان یا امکان ذاتی و ماهوی است که ملازم با ماهیت است، مانند اتصاف ماهیت انسان به امکان، و یا امکان استعدادی است که صفت ماده می باشد، مانند: دانه که امکان گیاه شدن را دارد. و ذات اقدس خداوند منزه از ماهیت و ماده است. امّا تعریف دوم مربوط به فاعل است که با مشیت کار می کند،یعنی خواست و اراده زاید بر ذات، واین در موردی صادق است که ذات فاعل برای ایجاد فعل کافی نباشد، بلکه در سایه اراده مشیت زاید بر ذات توانا می گردد و این درباره خدا متصور نیست. از این جهت نمی توان قدرت خدا و قدرت مخلوق را با یک تعریف بیان کرد. واقعیت قدرت را می توان چنین بیان کرد: هر موقع فاعل را با فعلی بسنجیم یکی از سه حالت را دارد: ۱. فعل ملازم با فاعل است مانند حرارت نسبت به آتش.

ص : ۳۲۰

۲. ترک فعل ملازم با فاعل است مانند سردی نسبت به آتش. ۳. وجود و عدم فعل نسبت به فاعل یکسان است، یعنی نه مقید به فعل است که فعل حالت ضرورت به خود بگیرد، و نه مقید به ترک است که فعل حالت امتناع به خود بگیرد، بلکه نسبت به هر دو یکسان است. هرگاه فاعلی نسبت به فعل و ترک حالت یکسانی را به خود گرفت به او قادر و توانا می گوییم. بنابر این می توان هر دو تعریف گذشته را اصلاح کرد، امّا تعریف نخست بگوییم مقصود از صحت بیان تساوی دو نسبت است، یعنی فاعل نسبت به یکی از دو طرف فعل و ترک ملزم نیست، بلکه مختار است. وامّا درباره تعریف دوم که یادآور شدیم فاعلی که با مشیت کار کند فاعل ناقص است روی مبنای اشاعره است که مشیت را زاید بر ذات می دانند. ولی بنابر عینیت مشیت با ذات در این صورت فاعل ناقص نخواهد بود. و در هر حال ملاک قادر با فاعل موجب، در داشتن اختیار و فقدان آن است.قادر انجام دهنده کاری است که با اختیار انجام دهد، در مقابل فاعل مضطر و موجب، و صفت قادر مانند دیگر صفات ذاتی است که در حمل آن بر ذات خدا، باید جنبه های کمال را گرفت و از جنبه های نقص صرف نظر کرد.

اسم نود و نهم: القاهر

اسم قاهر در قرآن دوبار آمده و درهر دو مورد وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (وَ هُوَ القاهِرُ فَوقَ عِبادِهِ وَ هُوَ الحَكِيمُ الخَبير).(انعام/۱۸) «او است غالب و بالای (برتر از) بندگانش و او است فرزانه و آگاه».

ص : ۳۲۱

وباز می فرماید: (وَ هُوَ القاهِرُ فَوقَ عِبادِهِ وَ یُرْسِلُ عَلَیْکَمْ حَفَظَه).(انعام/۶۱) «او است غالب و برتر از بندگانش، نگهبانانی بر شما گمارد». درباره معنی قاهر در اسم بعدی بحث خواهیم کرد. اسم صدم: القهار لفظ قهّار در قرآن در شش مورد آمده و در همه موارد وصف خدا قرار گرفته، و پیوسته با اسم «الواحد» همراه می باشد. چنان که می فرماید: ۱. (...ءَأَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَیْرٌ أَم اللّه الواحِد القَهّار).(یوسف/۳۹) «آیا خدایان پراکنده خوب است یا خدای یگانه غالب». ۲. (...قُلِ اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیء وَ هُوَ الواحِدُ القَهّار).(رعد/۱۶) «بگو خدا آفریدگار همه چیز است و او است یگانه و غالب». ۳. (...وَ بَرَزُوا للّه الواحد القَهّار). (ابراهیم/۴۸) «آنها در پیشگاه خداوند یکتای قهار آشکار می شوند».(۱) ابن فارس در باره معنی «قهر» که قاهر و قهار از آن گرفته شده است می گوید، این کلمه بر پیروزی و برتری دلالت می کند.و قاهر به معنی غالب است. راغب می گوید: «قهر» به معنی غلبه و ذلیل کردن طرف مقابل است چنان که می فرماید:(فَأَمَّا الیَتِیمَ فَلا تَقْهَر).(ضحی/۹):«امّا یتیم را ذلیل مکن». ولی ظاهر این است که «ذلّت» معنی مستقیم «قهر» نیست، بلکه از لوازم آن می باشد، زیرا لازمه غلبه بر کسی ذلیل و سرکوب کردن او است که ملازم با

۱- [۱] سایر آیات عبارتند از: ص/۶; زمر/۴ و غافر/۲۶.

ذلت است. صدوق می گوید: قدیر و قاهر دو معنی نزدیک به هم دارند، و آن این که اشیاء در مقابل آن دو سرپیچی نمی کنند، و پذیرای اراده او می شوند.(۱) علامه طباطبایی می گوید: قهر نوعی از غلبه است و آن این که چیزی بر چیزی پیروز گردد و او را به پیروی از اثر خود مجبور سازد، اثری که با طبع او سازگار نیست، مانند غلبه آب بر آتش که آن را خاموش می سازد. اسم«قاهر» همان گونه که بر دیگران صدق می کند بر خدا نیز صدق می کند ولی با این تفاوت که در غیر خدا قاهر و مقهور از نظر وجودی در رتبه واحدی قرار دارند. مثلاً آب و آتش هر دو موجود طبیعی است، در حالی که قاهریت خدا بر جهان یا بر بندگان از این مقوله نیست، قاهریت او معلول برتری و احاطه او است، درست است خدا بربندگانش غالب است، لکن چون از نظر وجودی برتر است از این جهت در قرآن لفظ قاهر با جمله (فوقَ عِبادِهِ)همراه می باشد، و عنایت دارد که این مطلب را با بکار بردن کلمه (فوق عِباده) بیان کند تا برساند نه تنها خدا قاهر بر بندگان است بلکه در درجه بالا و برتر از آنها قرار دارد.(۲) شگفت این جا است که برخی از حنابله از جمله (فوق عِبادِهِ) استنباط می کنند که خدا در جهتی فوق بندگان قرار گرفته است، در حالی که این جمله برای بیان علت قاهریت است، و ناگفته پیدا است علت قاهریت خدا به خاطر برتری حسی نیست، مثلاًـ او در افق بالاـتر قرار گیرد، بلکه به خاطر برتری وجودی است، و آیه یاد شده نظیر دو آیه یاد شده در زیر است: ۱. (...وَ جاعِلُ الّذینَ اتَّبَعُوکَ فَوقَ الَّذِینَ کَفَرُوا إِلی یَومِ القِیامَهِ...). (آلعمران/۵۵)

۱- [۱] صدوق، توحید، ص ۱۹۸.

۲- [۲] المیزان، ج۷، ص ۳۳_۳۴.

«کسانی را که از تو پیروی کرده اند تا روز قیامت فوق کسانی قرار می دهیم که کفر ورزیده اند». مسلّماً فوق در این جا، فوق حسی نیست، بلکه فوق معنوی است. ۲.(...سَنُقَتِّلُ أَبْناءَهُمْ وَ نَسْتَحْی نِساءَهُمْ وَ إِنّا فَوقَهُمْ قاهِرُونَ).(اعراف/۱۲۷) «فرزندانشان را خواهیم کشت، زنانشان را اسیر خواهیم کرد، و ما برتر از آنان و غالبیم». گاهی گفته می شود: «قهار» مبالغه قاهر است، و علاوه بر این تفاوت جوهری، توصیف خدا به «قهار» به اعتبار ذات است، در حالی که توصیف او به «قاهر» به اعتبار فعل است.(۱) و امّا نمایش این اسم در زندگی ما این است که بر دشمنان خود قاهر و پیروز شویم، وبدترین دشمنها نفس اماره است، آنگاه که بر شهوت و خشم غلبه کردیم بر دشمن خود پیروز شده ایم.

اسم صد و یکم: القدوس

لفظ «قدوس» در قرآن دو بار به عنوان وصف خدا وارد شده است: ۱. (هُوَ اللّهُ الَّذِی لاـ إِلهَ إِلاّـ هُوَ المَلِکُ القُدُّوسُ السَّلامُ المُؤْمِنُ المُهَیْمِنُ العَزِیزُ الجَبّارُ المُتَکَبِّرُ سُبْحانَ اللّهِ عَمّا یُشْرِکُونَ).(حشر/۲۳) «او است خدایی که جز او خدا نیست، فرمانروای منزه و بی عیب، ایمنی بخش، حافظ و نگهبان، قدرتمند، خودمختار، بزرگوار، منزه است خدا از آنچه برای اوشریک قرار می دهند». ۲. (یُسَبِّحُ للّهِ ما فِی السَّمواتِ وَ ما فِی الأَرْضِ المَلِکِ القُدُّوسِ العَزِیزِ الحَکِیمِ).(جمعه/۱)

۱- [۱] همدانی، سید حسین، شرح اسماء حسنی، ص ۸۶.

«تنزیه می کند خدا را آنچه در آسمانها و زمین است، فرمانروای منزه، قدرتمند وحکیم». اکنون باید دید معنی قدوس چیست؟ با توجه به آیاتی که مشتقاتی از ماده این کلمه در آنها آمده می توان گفت: معنای آن پاکی از آلودگی های ظاهری و باطنی است چنان که می فرماید: (إِذْ ناداهُ رَبّهُ بِالوادِ المُقَدَّسِ طُوی).(نازعات/۱۶) «آنگاه که پروردگارش او را در سرزمین مقدس "طوی" صدا کرد». و نیز می فرماید: (...فاخْلَعْ نَعْلَیْکَ إِنَّکَ بِالوادِ المُقدَّسِ طُوی).(طه/۱۲) «کفشهای خود را بیرون آر، تو در سرزمین مقدس "طوی" هستی». از آنجا که کفش غالباً آلوده است، و طوی یک مکان مقدسی می باشد، دستورمی دهد که حضرت موسی (علیه السلام) کفشهایش را در آورد. اکنون که روشن شد این لفظ به معنی طهارت و پاکیزگی است باید متعلق آن را از قراین موجود در کلام به دست آورد، مثلًا: فرشتگان به هنگام آفریدن آدم به خدا چنین خطاب کردند: (...وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لکَ...).(بقره/۳۰) «ما تو را با ستایش تنزیه می کنیم، و تو را پاکیزه می شماریم». از آنجا که متعلق تقدیس ذات خدا است طبعاً مقصود تنزیه خدا از شریک و مثل خواهد بود. از این بیان می توان استفاده کرد که تمام صفات سلبی خداوند شاخه های این وصف عمومی هستند متکلمان صفات سلبی را چنین بیان کرده اند: ۱. یگانه است، نظیر و همتایی ندارد. ۲. جسم نیست و در جهتی قرار نگرفته، برای چیزی محل واقع نشده و

در چیزی حلول نکرده، با چیزی متحد نشده است. ۳. ذات او محل حوادث نیست. ۴. لذت و الم به ذات او راه ندارد. ۵. او دیده نمی شود. ۶. کنه ذات او بر کسی معلوم نیست. ۷. جوهر و عرض نیست. متکلمان برای نفی این گونه صفات، اقامه برهان کرده اند، و همگی مصادیق اسم «قدوس»می باشند. گاهی سؤال می شود که چرا در قرآن پس از اسم «ملِك» اسم «قدّوس» آمده است: شاید علت آن این باشد که متبادر از «ملِك» در اذهان مردم، قدرتمندانی هستند که گهگاهی از طریق ظلم و چپاول به حکومت خود دوام می بخشند، و در برخی از آیات این نوع عمل زشت پادشاهان وارد شده است مثلاًملکه سبا به وزیران خود می گوید: (...إِنَّ المُلُوكَ إِذا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوها وَجعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلها أَذِلَّه).(نمل/۳۴) «پادشاهان هرگاه وارد شهری شوند آنجا را ویران کرده و عزیزان را ذلیل می کنند». و در جای دیگر می فرماید: (...وَ كانَ وَرائهُمْ مَلكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَه غَصْباً).(کهف/۷۹) «در پیشاپیش آنها فرمانروایی بود، که کشتی ها را ضبط و مصادره می کرد». قرآن با آوردن لفظ «القدوس» پس از اسم «الملِك» می رساند که سیره این ملک با دیگر ملک ها کاملاً متفاوت است، این فرمانروا از همه نقصها و

کاستیها منزه است. این نکته ای است که به نظر ما رسید، ممکن است نکته ای دیگر نیز داشته باشد.

اسم صد و دوم: القریب

لفظ قریب در قرآن ۲۶ بار آمده و در سه مورد وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (وَ إِذا سَأَلَکَ عِبادی عَنّی فَإِنّی قَرِیبٌ أُجِیبُ دَعْوَةَ الدّاعِ إِذا دَعان...). (بقره/۱۸۶) «هرگاه بندگان من از تو درباره من سؤال کنند، بگو: من نزدیکم، درخواست کننده را پاسخ می گویم، آنگاه که مرا بخواند». ۲. (...فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیْهِ إِنَّ رَبِّی قَرِیبٌ مُجِیبٌ).(هود/۶۱) «از او آمرزش بخواهید آنگاه به سوی او بازگردید، پروردگار من نزدیک است و پاسخگو». ۳. (...وَ إِنِ اهْتَدَیْتُ فَبِما یُوحِی إِلَیَّ رَبِّی إِنَّهُ سَمِیعٌ قَرِیبٌ).(سبأ /۵۰) «اگر هدایت شدم به خاطر پیامی است که پروردگار به من می فرستد، او شنوا و نزدیک است». از آنجا که لازمه نزدیک بودن خدا، شنوایی و اجابت است، قرآن اسم «قریب» را همراه با «سمیع» و «مجیب» بکار برده است. و ما در باره قرب خدا به هنگام بحث از اسم «اقرب» سخن گفتیم.

اسم صد و سوم: القوی

لفظ «قوی» در قرآن به صورت معرفه و نکره یازده بار آمده و در هشت مورد صفت خدا قرار گرفته است که به برخی از این موارد اشاره می کنیم:

۱. (...إِنَّ اللّهَ قَوِیٌّ شَدِیـدُ العِقاب).(انفال/۵۲) «خـدا نیرومند و سـخت کیفر است». ۲. (...إِنَّ رَبَّکَ هُـوَ القَوِیُّ العَزِیز).(هود/۶۶) «پروردگار تو نیرومنـد و قدرتمنـد است». ۳. (...وَ لَیَنصُـرَنَّ اللّهُ مَنْ یَنْصُـرُهُ إِنَّ اللّه لَقَوِیٌّ عَزِیزٌ).(حـج/۴۰) «آن کس که خـدا را یاری کند، خدا او را یاری می کند، حقّاً که خدا نیرومند و قدرتمند است».(۱) در این آیات، این اسم گاهی با (شدید العقاب) و گـاهی بـا (عزیز) همراه آمـده است،و از اسم همراه می تـوان به معنـای قوی پی برد. «قوی» در لغت درمقابـل ضـعیف است، راغب می گوید: لفظ «قوه» گاهی در معنی قدرت بکار می رود چنان که می فرماید: (خُذُوا ما آتَیْناکُمْ بِقُوَّه): «آنچه را به شـما داده ایم به قدرت بگیرید»، و گاهی اسـتعداد و آمادگی در شـیئ «قوه» نامیده می شود. ولی با توجه به موارد استعمال «قوه» در قرآن می توان گفت، قوه مرتبه شدیـده قـدرت است، خواه قـدرت بـدنی باشـد، چنـان که می فرمایـد:(قالُوا مَنْ أَشَـدُّ مِنّا قُوّه).(فصلت/۱۵) یـا قوت روحی چنـان که می فرمایـد: (یا یَحْیی خُـذِ الکِتابَ بِقُوَّه).(مریم/۱۲)ویا نیروهای کمک دهنـده چنان که لوط آرزو می کنـد که ای کاش قوه و قـدرتی می داشت تا بـدکاران را از عمل زشت باز می داشت، چنان که می فرمایـد:(لَوْ أَنَّ لی بِکُمْ قُوَّه).(هود/۸۰)و نظیر همین است گفتار وزیران ملکه سبا که خود را چنین توصیف کردند:(...نَحْنُ أُولُوا قُوَّه وَ أُولُوا بَأْس شَدِید).(نمل/۳۳): «ما دارندگان نیرو جنگجویان با قدرتی هستیم».

۱- [۱] راجع به موارد دیگر صفت قوی به سوره های غافر/۲۲; شوری/۱۹; حدید/۲۵; مجادله/۲۱ و احزاب/۲۵ رجوع شود.

در هر حال قوی کسی است که دارای قدرت مطلقه است، و به خاطر همین معنا با دو اسم (عزیز) و (شدید العقاب) همراه می باشد. صدوق می گوید: قوی معنای معروفی دارد و آن این است که کار را بدون زحمت و کمک گیری از کسی انجام می دهد (۱).

اسم صد وچهارم: القیوم

لفظ قیوم در قرآن سه بار وارد شده و در هر سه مورد وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (اَللّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الحَیُّ القَیُّوم لاتَأْخُذُهُ سِنَهٌ وَ لا نَوم...).(بقره/۲۵۵) «خدا که جز او خدایی نیست زنده و قائم به ذات و قوام بخش موجودات است، نه خواب سبک او را می گیرد و نه خواب سنگین». ۲. (اللّهُ لاـ إِلهَ إِلاّـ هُوَ الحَیُّ القَیُّوم *نَزّلَ عَلَیْکَ الکِتابَ بِالحَقّ...).(آل عمران/۲_۳) «خدا که جز او خدایی نیست زنده و قائم به نفس و قوام بخش موجودات است، کتاب را به حق بر تو فرو فرستاد». ۳. (وَ عَنَتِ الوُجُوهُ لِلْحَیِّ القَیُّومِ وَ قَد خابَ مَنْ حَمَلَ ظُلماً). (طه/۱۱۱) «چهره ها در برابر خدای زنده قائم به نفس و قوام بخش موجودات خضوع می کنند، و آن کس که بار ظلم بر دوش کشیده نومید می گردد». اکنون ببینیم معنی «قیّوم» چیست؟ راغب می گوید: «قیوم» قائم به ذات ونگهدارنده همه چیز و قوام بخش موجودات است، چنان که در آیه دیگر می فرماید:(...اَلَّذِی أَعْطی کُلّ شَیء

۱- [۱] توحید، صدوق، ص ۲۲۰.

خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی) (طه/۵۰) «خـدایی که آفرینش شایسـته هر موجودی را به او داده آنگاه او را (در مسـیر زنـدگی) هدایت کرده است». و در آیه دیگر نیز به قـوام بخش بودن خـدا اشـاره شـده است چنـان که می فرمایـد: (أَفَمَنْ هُوَ قـائِمٌ عَلی کُـلِّ نَفس بِما کَسَبَتْ...). (رعد/۳۳) «آیـا آن کس که مراقب اعمـال همه انسانها است...». یادآور می شویم که «قائم» در این آیه که تقریباً به معنی مراقب است یکی از شئون قیـوم است موجـودی که قـائم به ذات و قوام بخش دیگران است همه شـئون اشـیا از ایجـاد و تربیت و مراقبت بر عهـده او می باشـد. صـدوق می گوید:«قیوم»، «قیام» بر وزن «فیعول»و «فیعال» از جمله «قمت بالشـیء» گرفته شـده است. این جمله را موقعی می گویند که انسان متولی نگهداری و اصـلاح واندازه گیری وجود چیزی باشد که سـرپرستی آن برعهـده او است. رازی می گویـد:«قیوم» به این معنا است که او قائم به ذات است و مقصود نهایی در آن نگهداری و تدبیر و تربیت و مراقبت چیزهایی است که با او قائم می باشند. به کار بردن واژه «قیام» در این معنا به خاطر این است که قیام به معنی ایسـتادگی است که ملازم با اسـتواری می باشـد و مسـلماً تدبیر جهان آفرینش بدون اسـتواری امکان پذیر نیست. در آیه دیگر خدا شـیوه تدبیر خود را چنین بیان می کند: (شَـهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلّاهُوَ وَ المَلائِکَه وَ أُولُوا العِلْمِ قائِماً بِالقِسْطِ لا إِلهَ إِلّا هُوَ العَزِیزُ الحَکیم)(آل عمران/۱۸)

ص : ۳۳۰

«خدا، فرشتگان و دانشمندان گواهی می دهند که خدایی جز او نیست، خدایی که قائم به قسط است و جز او که خدای قدرتمند و حکیم است خدایی نیست». در این آیه به شیوه تدبیر موجودات اشاره شده و آن این که او مواهب خود را به صورت عادلانه میان موجودات تقسیم می کند، و هر چیزی که شایسته وجود او است را به او می بخشد، و در آخر آیه دو اسم «عزیز» و «حکیم» آمده است واین دو، برهان قیام به قسط خدا است، چون قدرتمند و حکیم است قطعاً افعال او عادلانه خواهد بود. در این جا نکته ای را یادآور می شویم و آن این که موجودات امکانی با تمام آثار خود، قائم به خدا بوده و از وجود او جلوه و هستی دارند، ولی این نه به آن معنا است که همه افعال ما، فعل مباشری خدا باشند، بلکه بخشی از پدیده ها فعل مباشری موجودات امکانی است، مثلاً خوردن غذا و هضم آن، در گرو داشتن دهان، و دندان، و گلو و غیره است که پس از فعل و انفعالات خاص هضم شود این نوع افعال بدون این جوارح قابل فرض نیست، قهراً نمی توانند فعل مباشری خدا باشند. ولی در عین حال همه جهان امکانی نسبت به واجب حالت معنی اسمی و حرفی دارد که اگر از معنی اسمی صرف نظر شود هیچ نوع جلوه ای وجود ندارد. نکته دیگر این که: یک رشته از اسمای الهی، اسماء اضافی است مانند خالق، رازق، مبدئ، معید، محیی، ممیت، غفور، رحیم و ودود، و مقصود از اسمای اضافی اسم هایی است که از خارج از ذات خدا، نیز حکایت می کند مثلاً خالق علاوه بر این که بر ذات حق دلالت دارد بر غیر او (مخلوق) نیز دلالت می کند و همچنین است دیگر اسم های اضافی، ولی همه آنها تحت اسم واحدی به نام «قیوم» قرار دارند.

ص : ۳۳۱

حرف «ک»

اسم صد و پنجم: الکافی

اسم کافی در قرآن یک بار آمده و در همان مورد وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (أَلَيْسَ اللّهُ بِكاف عَبْدَهُ وَ يُخَوِّفُونَكَ بِالّذينَ مِنْ دُونِهِ وَ مَنْ يُضْلِلِ اللّهُ فَما لَهُ مِنْ هاد).(زمر/۳۶) «آیا خدا (در نگهداری) بنده اش کافی نیست، تو را از غیر خدا می ترسانند، هرکس را خدا گمراه کند هیچ راهنمایی برای او نیست». کفایت در زبان عربی معادل با لفظ «بس» در زبان فارسی است و مفاد آن این است که نیاز به چیز دیگر نیست، و آیات قرآن نیز بر این معنی گواهی می دهند، چنان که می فرماید: (...وَ كَفى بِرَبِّكَ هادِياً وَنَصِيراً).(فرقان/۳۱) «بس است که پروردگارت هدایت کننده و یاری دهنده است». ودر آیه دیگر می فرماید: (...فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّهُ وَ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيم).(بقره/۱۳۷) «خدا به زودی در دفع شرّ آنان تو را کافی است، او شنونده و دانا است». نمایش این اسم در زندگی بشر این است که نسبت به افراد نیازمند در حدّ امکان کمک کرده و نیاز آنها را رفع کند و از این طریق مظهر اسم «کافی»

باشد.

اسم صد و ششم: الکبیر

اسم کـبیر در قرآن به طور مرفوع و منصوب ۳۶ بار آمده و در ۶ مورد وصف خـدا قرار گرفته، و گاهی با اسم «متعال» و احیاناً با اسم «العلیّ» همراه می باشد، چنان که می فرماید: ۱. (عالِمُ الغَیْبِ وَالشَّهادَهِ الکَبیرُ المُتعال).(رعد/۹) «آگاه از غیب و شهادت، بزرگ و برتر». ۲. (...وَ انّ اللّهَ هُوَ العَلِیُّ الکَبیر).(حـج/۶۲) «خـدا همـان برتر و بزرگ است».(۱) کبیر در مقابـل صـغیر است و گاهی بخش عمـده یک پدیـده را «کبر» می نامند چنان که می فرماید: (...وَ الّذِی تَولّی کِبْرَهُ...).(نور/۱۱) «آن کس که معظم این پدیـده را متصـدی بوده است». راغب می گوید: کبیر وصـغیر از اسم های متضایف می باشـند و به هنگام مقایسه دوچیز با یکـدیگر بکـار می رونـد، و کـوچکی و بزرگی گـاهی در حجـم و گـاهی در عـدد به کـار می رود. ولی سـپس دربـاره امـور غیرمحسـوس کـه از منزلت و رفعت برخوردارنـد بکـار رفته است. از این که لفـظ «کـبیر» همراه بـا «متعـال» و «علیّ» وارد شـده حاکی از آن است که مقصود از بزرگی مسئله حجم و تعداد نیست، بلکه مقصود بزرگی از نظر منزلت و کمال وجودی است. و به خاطر همین رفعت منزلت است که

۱- [۱] آیات دیگر عبارتند از: نساء/۳۴; لقمان/۳۰; سبأ/۳۲ و غافر/۱۲.

خـدا داوری را به خود اختصـاص داده وعلت آن را «علی» و «کبیر»بودن خود می دانـد چنـان که می فرمایـد: (وَ إِنْ یُشْـرَکْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالحُکْمُ للّهِ العَلِیِّ الکَبیرِ).(غـافر/۱۲) «اگر بـه او شـرک ورزنـد ایمـان می آوریـد، حکـم از آن خـدایی اسـت که برتر و بزرگ است».

اسم صد و هفتم: الکریم

اسم کریم در قرآن ۲۶ بار آمـده و در سه مورد وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: ۱. (فَتَعالَی اللّهُ المَلِکُ الحَقُّ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ رَبُّ العَرْشِ الکَرِیم). (مؤمنون/۱۱۶) «پس بلندمرتبه است خدا، فرمانروای حق، خدایی جز او نیست، صاحب عرش و بزرگوار است». ۲. (...وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ رَبِّی غَنِیٌّ کَرِیمٌ). (نمل/۴۰) «اگر کسی کفر ورزد(ضرری به خدا نمی رساند) پروردگار مـن بی نیـاز و بزرگـوار اسـت». ۳. (یـا أَیُّهَـا الإِنْسـانُ مـا غَرَّکَ بِرَبِّکَ الکَرِیم) (انفطـار/۶) «ای انسـان چه بـاعث شـد در مـورد پروردگار بزرگوارت مغرور شوی». ابن فارس می گوید: کریم حاکی از شرافت در ذات یا در صفات است. گاهی می گویند: مرد کریم، اسب کریم و کرامت در اخلاق این است که از گناه کسـی درگـذرد، ابن قتیبه می گویـد: کریم کسـی است که از گناه کسـی صـرف نظر کنـد، و اگر خدا را کریم می نامیم به خاطر این است که گناه بندگانش را نادیده می گیرد. راغب می گوید: هرگاه خدا را به اسم کریم توصیف کنیم کنایه از نیکی و

احسـان آشـکار او است و هرگـاه انسان را با آن توصـیف کنیم کنایه از خوی و کردار نیک او است. ظاهر این است که کریم یـک معنا بیش نـدارد و آن شـرافت اعم از ذات یا صـفات است و اگر در نیکوکاری وجودو احسان بکار می رود به خاطر این است که از مظـاهر کرامت در فعل است، و همچنین گـذشت از دشـمن به هنگام قـدرت از آثار همین نوع کرامت است. آری گـاهی در قرآن کـافر بـه کریـم توصـیف شـده است ولی آن از بـاب بکـار بردن لفـظ در معنی ضـدّ آن برای مبـالغه در معنی موردنظر می باشـد. چنـان که می فرمایـد:(ذُقْ إِنَّکَ أَنْتَ العَزیزُ الکَریم)(دخـان/۴۹):«بچش عـذاب را چون که تو همـان انسان نیرومند و بزرگواری»، مقصود این است که تو در دنیا خود را نیرومند و شـریف می پنداشتی، ولی اینک معلوم شد که تو ذلیل و زبونی.

ص : ۳۳۵

حرف «ل»

اسم صد وهشتم: اللطیف

اسم لطیف در قرآن هفت بـار آمـده و در همه موارد وصف خـدا قرار گرفته است، گاهی تنها با اسم «خبیر» و احیاناً با دو اسـم «علیـم» و «حکیـم» همراه آمـده اسـت، ماننـد: ۱. (لاـ تُـدْرِکُهُ الأَبْصـار وَ هُوَ یُـدْرِکُ الأَبْصـارَ وَهُوَ اللَّطیفُ الخَبیر).(انعـام/۱۰۳) «دیدگان او را درک نمی کنند ولی او دیدگان را درک می کند و او باریک بین و آگاه است». ۲. (...إِنَّ رَبِّی لَطِیفٌ لِما یَشاءُ إِنَّهُ هُوَ العَلِیمُ الحَکِیم).(یوسف/۱۰۰) «پروردگار من در انجام آنچه بخواهد دقیق است. او است دانا و فرزانه». ۳. (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِماءً فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللّهَ لَطِیفٌ خَبیرٌ).(حج/۶۳) «نمی بینی که خـدا از آسـمان آب فرو می فرسـتد و روی زمین سـرسبز می شود خدای من دقیق وآگاه است». ۴. (یـا بُنَیَّ إِنَّها إِنْ تَکُ مِثْقالَ حَبَّه مِنْ خَرْدَل فَتَکُنْ فی صَخْرَه أَوْ فِی السَّمواتِ أَوْ فِی الأَرْضِ یَأْتِ بِهَا اللّهُ إِنَّ اللّهَ لَطیفٌ خَبیرٌ).(لقمان/۱۶) «ای فرزند من اگر خطیئه ای به اندازه سنگینی دانه خردل باشـد، و در دل سـنگ بزرگ یـا آسـمانها یا زمین قرار گیرد (بر خـدا مخفی نمی مانـد) آن را می آورد. خداونـد دقیق وآگاه است».

۵. (اللّهُ لَطِیفٌ بِعِبـادِهِ یَرْزُقُ مَنْ یَشاءُ وَ هُوَ القَوِیُّ العَزِیز).(شوری/۱۹) «خداوند به بندگان خود مهربان است هر کس را بخواهد روزی می دهـد، و او توانا و قدرتمند است». ۶. (أَلا یَعْلَمُ مَن خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الخَبیر).(ملک/۱۴) « آیا آن کس که آفریـده است (به مخلوق خود) علم ندارد، در حالی که او دقیق و آگاه است». ۷. (وَ اذْکُرْنَ ما یُتْلی فِی بُیُوتِکُنَّ مِنْ آیاتِ اللّهِ وَ الحِکْمَهِ إِنَّ اللّهَ کـانَ لَطیفاً خَبیراً).(احزاب/۳۴) «آنچه در خـانه های خود از آیات خـدا و حکمت تلاوت می شود یاد آوریـد، خـداوند دقیق و آگـاه است». اینها آیاتی است که در آنها اسم لطیف به عنوان وصف خـدا آمـده است اکنون بایـد معنی آن را بدست آوریم. ابن فـارس می گویـد: این لفـظ دو معنی بیش نـدارد، یکی حـاکی از «رفـق» و «مهربـانی»،و دیگری حـاکی از ریزی و بـاریکی است. توضـیح آنچه که در المنجـد آمـده این است: هرگـاه این لفظ از باب (نَصَرَ یَنْصُرُ) گرفته شود; با حرف جرّی ماننـد ب و لام، متعـدی و به معنی رأفت و مهربـانی خواهـد بود، چنـانکه می گوینـد: لَطَف یلطُف بفلان و لفلان رَفَقَ به. ولی هرگاه ازباب (شَرُفَ یَشْرُفُ) باشـد نیازی به مفعول نداشـته و به معنای دقت و ظرافت خواهـد بود. هدف از توصـیف خدا در آیات یاد شده به این اسم یکی از دو مطلب است: یا بیان دقت و ظرافت کنایه از برتری وجود او از اندیشه انسان، و یا محبت و مهربانی است، اینک چهار مورد را یادآور می شویم:

۱. ذات اقـدس الهی«لطیـف» و نـامحسوس است از این جهت دیـده نمی شود و لـذا خـدا در تعلیـل نـامرئی بودن خود از کلمه «لطیف» به عنوان علت اسـتفاده کرده می فرمایـد:(لاتُـدْرِکُهُ الأَبْصـار وَ هُوَ یُـدْرِکُ الأَبْصـار وَ هُوَ اللَّطیفُ الخَبیر) و در حقیقت، علت جمله نخست وصف «لطیف»، و علت جمله دوم اسم «خبیر» است. ۲. آگاهی از پوشیده و پنهان ها و آیه سوره لقمان ناظر به همین معنـا است:(یـا بُنَیَّ إِنَّهـا إِنْ تَـکُ مِثْقـالَ حَبَّه مِنْ خَرْدَل ... إِنَّ اللّهَ لَطیفٌ خَبیرٌ). ۳.لطیف در تـدبیر چنـان که آیه سوره یوسف نـاظر به همین معنـا است. چون پس از بیان سـرگذشت یوسف که از دل چاه او را به تخت فرمانروایی رسانـد چنین می فرمایـد:(إِنَّ رَبِّی لَطِیفٌ لِمـا یَشاء) یعنی کارش را آن چنان با دقت و ظرافت صورت می دهـد که فراتر از انـدیشه و خرد انسان است. ۴. بیان رأفت و مهربانی خدا و لفظ لطیف در آیه شوری ناظر به همین معنا است، چنان که می فرماید: (اللّهُ لَطِیفٌ بِعِبادِهِ یَرْزُقُ مَنْ یَشاءُ). با توجه به این که کلمه لطیف یکی از اهـداف چهارگانه را در این آیات تعقیب می کنـد می توان گفت همه این معـانی جلوه هـای یکی از دو معنـایی است که ابن فـارس بیـان کرد. سه مورد نخست را بایـد از شاخه های لطیف به معنی دقیق گرفت، و در حقیقت لازمه دقیق بودن ذات نـامرئی بودن و آگـاهی از پنهانهـا، و تـدبیر فراتر از حس و خیـال و خرد می باشـد. ولی مورد چهـارم مربوط به معنی دوم است که همان رفق می باشـد. اصولاً معارف و مسایل عقلی فراتر از آن است که الفاظ محدود برای تبیین آن کافی و رسا باشد، از این جهت وحی الهی از استعاره و کنایه کمک

می گیرد و اگر به صورت علمی می گفت خدا مجرد از ماده و فراتر از حس است در عین صحت یک بحث فلسفی می شد، در حالی که وحی به زبان دیگر سخن می گوید، از این جهت برای رساندن تجرد ذات از ماده از لفظ لطیف که در اصطلاح ما معادل با ظریف رفیق است کمک می گیرد و می رساند که او فراتر از دیدگان ماست. همچنین برای بیان آگاهی از پنهان ها بهترین راه این است که لطیف و دقیق بودن ذات را گواه بر نفوذ او در گستره هستی بگیریم، زیرا شیئ دقیق می تواند نافذ باشد ازاین جهت علمش گسترده و فراگیر است.

ص : ۳۳۹

حرف «م»

اسم صد و نهم: المؤمن

اسم مـؤمن در قرآن ۲۲ بـار آمـده و در یـک بار وصف خـدا قرار گرفته است چنان که می فرمایـد:(هُوَ اللّهُ الَّذِی لا إِلهَ إِلاّ هُوَ المَلِکُ القدُّوسُ السَّلامُ المُؤْمِنُ المُهَیْمِنُ العَزِیزُ الجَبّارُ المُتَکَبِّرُ سُبْحانَ اللّهِ عَمّا یُشْرِکُونَ).(حشر/۲۳) «خدا کسی است که خدایی جز او نیست،(او) فرمانروا، منزه از شـرک، پاکیزه از عیب، ایمنی بخش، نگهبان، قدرتمند، خودمختار، بزرگوار، منزه است خدا از آنچه که برای او شـریک قرار می دهنـد». ابن فـارس می گویـد:مـاده این اسم دو معنی نزدیـک به هم دارد، یکی امانت در مقابـل خیـانت، دیگری تصـدیق و پـذیرش، و قرآن ماده این اسم را در هر دو مورد بکار برده است، چنان که از زبان فرزنـدان یعقوب نقل می کند که آنها پس از بازگشت از صـحرا و آوردن خبر مرگ یوسف، به پدر چنین گفتند:(وَ ما أَنْتَ بِمُؤْمِن لَنا).(یوسف/۱۷):«تو هرگز مـا راتصـدیق نخواهی کرد». و باز می فرمایـد:(وآمَنَهُمْ مِنْ خَوف)(قریش/۴) «قریش را از خـوف ایمنی بخشـید». و در هر حال هدف از توصـیف خدا به این اسم، ایمنی بخشی او است، یعنی به بندگان خود امان از عذاب در دنیا را تحت شـرایطی داده است، و برخی از آیات بر این معنا دلالت دارد. (إِنَّ الّذینَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الحُسْنی أُولئِکَ عَنْها مُبْعَدُونَ* لا یَسْمَعُونَ

حَسِیسَ ها وَ هُمْ فِی مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خالِدُونَ* لا یَحْزُنُهُمُ الفَزَعُ الأكْبَرُ وَ تَتَلَقّیهُمُ المَلائِکَهُ هذا یَومُکَمُ الّذی کُنْتُمْ تُوعَدُونَ). (انبیاء/۱۰۱_۱۰۳) «آنان که از قبل، مشمول وعده نیکوی ما شده اند آنان از دوزخ دور می باشند، صدای دوزخ را نمی شنوند و آنان در نعمت های مورد میل و علاقه خود جاودانه اند، خوف بزرگ روز قیامت، آنان را اندوهگین نمی سازد فرشتگان به استقبال آنان آمده می گویند، این همان روزی است که به شما وعده داده شده است». و نیز می فرماید: (إِنَّ الَّذِینَ قالُوا رَبُّنَا اللّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَیْهِمُ المَلائِکَهُ أَلاّ تَخافُوا وَ لاتَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالجَنَّهِ الّتی کُنْتُمْ تُوعَدُونَ).(فصلت/۳۰) «آنان که گفتند پروردگار ما خدا است آنگاه استقامت ورزیدند، فرشتگان بر آنان فرود می آیند (و می گویند) مترسید، اندوهگین مباشید، بشارت باد شما را به بهشتی که به آن وعده داده می شدید». امّا نمایش این اسم در زندگی انسان این است که به عنوان فرد مسلمان، دیگران از شر زبان و دست او در امان باشند، و پیامبر گرامی فرموده است:«المُسْلِم مَنْ سَلُمَ المُسْلِمُونَ مِنْ لِسانِهِ و یَدِه» (۱):مسلمان کسی است که مسلمانان از دست و زبان او در امان باشند. و در روایت دیگر آمده است آن کس که به خدا و روز رستاخیز ایمان دارد، همسایه خود را از شر خود ایمن سازد.(۲) ولی اگر مؤمن را به معنی پذیرنده بگیریم، نمایش آن در زندگی بشر این است که به خدا و کتب آسمانی و پیامبران الهی ایمان آورد.

ص : ۳۴۱

۱- [۱] کافی ۲/۲۳۴.

۲- [۲] روضه کافی ۸/۱۰۱.

اسم صدو دهم: مالک الملک

اشاره

این اسم در قرآن یـک بار و به عنوان وصف خـدا وارد شـده است چنان که می فرمایـد: (قُلِ اللَّهُمَّ مالِکَ المُلْک تُؤْتی المُلْکَ مَنْ تَشاءُوَ تَنْزِعُ المُلْکَ مِمَّنْ تَشاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِّلُ مَنْ تَشاءُ بِیَدِکَ الخَیْر إِنَّکَ عَلی کُلِّ شَیء قَدِیر). (آلعمران/۲۶) «بگو بار خدایا تویی دارنده ملک، به هر که بخواهی ملک می دهی، و از هر که بخواهی ملک می ستانی، هرکس را بخواهی عزت می دهی، و هرکس را بخواهی ذلت می دهی، همه نیکی ها به دست تو است و تو به هر کاری توانایی». ابن فارس می گویـد: این لفظ در هر موردی که بکار رود، حاکی از قوت و صحت است، عرب می گوید:«مِلِکَ عَجِینُه» یعنی: «قوی عجْنه و شدّه»:خمیر آن را سفت کرد. و از همین جا به چیزی که انسان حیازت می کند ملک می گویند چون دست او نسبت به آن توانا و تصرف او صحیح است. در لغت عرب از این ماده الفاظ زیر مشتق شده اند:

۱. مُلک(به ضم میم)، ۲. مِلک (به کسر میم)،۳. ملک(به کسر لام)، ۴. مالک، ۵. ملیک، ۶. مَلَکوت، ۷. مَلْک (به فتح میم و سکون لام). همه این الفاظ در قرآن آمده جز معنی سوم (ملک به کسر میم) به توضیح این الفاظ می پردازیم: اکنون باید دید معنـای ریشه ای لفـظ «ملـک» چیست؟ همـان گـونه که ابن فـارس گفت: حـاکی از قـوه و قـدرت است، بنـابر این، این الفـاظ هفتگانه این ماده از همین معنا گرفته شده و در سایه قانون تطور معنی، چیزهایی به آن

افزوده شده است، اینک شرح این الفاظ:

۱. مُلک

ملک(به ضم میم) به معنی سلطه و سیطره است که جدا از قوه و قدرت نیست، متعلق سلطه خواه مردم باشد یا اموال و املاک، چیزی که هست سلطه بر مردم سرچشمه مداخله در امور و شئون آنان است همچنان که سلطه بر مال مایه تصرف در آن از طریق فروختن و بخشیدن است، و جامع هر دو همان تسلط، و تفاوت مربوط به متعلق است و به خاطر اختلاف متعلق، هدف از سلطه متفاوت می باشد. ملک ـ به ضم میم ـ در قرآن ۲۴ بار آمده که برخی را یادآور می شویم: (وَاتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّیاطِینُ عَلی مُلْکِ سُلَیْمان...).(بقره/۱۰۲) «گروهی از یهود از آنچه که شیاطین در عصر فرمانروایی سلیمان تلاوت و یا می آموختند پیروی کردند». (...قالُوا أَنّی یَکُونُ لَهُ الْمُلْکُ عَلَیْنا...).(بقره/۲۴۷) «گفتند چگونه ممکن است او نسبت به ما سلطه و سروری داشته باشد». (أَلَمْ تَرَ إِلَی الّذِی حاجَّ إِبْراهیمَ فِی رَبِّه أَنْ آتاهُ اللّهُ المُلْکَ...).(بقره/۲۵۸) «آیا ندیدی کسی را که خدا به او فرمانروایی داده بود، با ابراهیم درباره پروردگارش به مجادله برخاست». (...قولُهُ الحَقُّ وَ لَهُ المُلْکُ یَومَ یُنْفَخُ فِی الصُّورِ...).(انعام/۷۳) «گفتار او حق است و برای او است فرمانروایی روزی که در صور دمیده می شود». (...لِمَنِ المُلْکُ الیَوم للّهِ الواحِدِ القَهّار).(غافر/۱۶) «امروز فرمانروایی از آن کیست؟ ازآن خدای یکتا و غالب».

ص : ۳۴۳

همه این آیات حاکی از آن است که در معنی این کلمه سلطه و توانایی بر تصرف نهفته است.

۲. مِلک(به کسر میم)

مِلک به معنی مملوک، ومصدر به معنی اسم مفعول رایج است، چنان که گفته می شود: السکةُ ضرب الأمیر أی مضروبه، ضرب در این مورد، به معنی مضروب است یعنی ضرب این سکه توسط امیر انجام گرفته است. ملکیت نوعی رابطه، بین مالک و مملوک است و ملکیت بدون آن مفهومی ندارد چیزی که هست گاهی رابطه مالک با مملوک، تکوینی است، چنان که هر انسانی خود را مالک اعضا و جوارح خود می داند و می گوید: دست من، چشم من، و منشأ این رابطه اعتبار و قرار داد نیست، بلکه آفرینش است چون هر انسانی اختیار دار اعضا و جوارح خود می باشد تا به هر نحوی خواست تصرف کند. هرگاه رابطه مالکیت تکوینی باشد، گذشت زمان جز مرگ چیزی در آن مؤثر نیست، و گاهی رابطه قراردادی است. مثلاً هر انسانی خود را نسبت به شکار خویش اولی دانسته و آن را مال خویش می داند، و عقلا نیز این رابطه را پذیرفته اند، از این جهت هر نوع تصرف مالک را قانونی می شمارند ولی این رابطه دایمی و پیوسته نیست، بلکه قابل مبادله است، چه بسا آن را بدهد و چیز دیگر بگیرد، و اصلاً آن را ببخشد. ولی رابطه تکوینی یک نوع الگو برای رابطه اعتباری شده است، و اصولاً ـ غالب مفاهیم اعتباری این گونه اند، یعنی یک رابطه تکوینی که از آفرینش سرچشمه می گیرد، سبب می شود درزندگی برای آن مشابه سازی صورت پذیرد، مانند رابطه سر با بدن که رابطه تدبیری است، و سرچشمه آن آفرینش است، همین امر سبب شده که درزندگی نیز بزرگ خانواده یا قوم را رئیس گویند، تو گویی او نسبت به افراد دیگر به منزله سر است.

۳. الْمَلِک

مَلِک از ملک (به ضم میم) که به معنی سلطه است گرفته شده و به فرد قادر و توانا گفته می شود که می تواند از طریق سیاست و تدبیر، گروهی را اداره کند و در حقیقت او با امر و نهی خود در جامعه تصرف می کند،و در گذشته گفتیم واقعیت ملک با امکان تصرف همراه است و گواه آن آیات ذیل است چنان که می فرماید: (وَ کانَ ورائهُمْ مَلِکٌ یَأْخُذُ کُلّ سَفِینَه غَصْباً). (کهف/۷۹) «در پیش روی آنان فرمانروایی بود که کشتی ها را مصادره می کرد». و نیز می فرماید: (...إِذْ قالُوا لِنَبِیّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنا مَلِکاً نُقاتِل فِی سَبِیلِ اللّه...).(بقره/۲۴۶) «آنگاه که گروهی ازبنی اسرائیل به پیامبر خود گفتند فرمانروایی را برگزین تا ما در راه خدا نبرد کنیم». البته مقصود از صاحب سلطه مطلق فرمانروا است خواه فرمانروایی آنان بر اساس عدل و داد استوار باشد یا نه هرچند غالب افرادی که به عنوان مِلِک معرفی می شدند کار و برنامه آنها بر خلاف عدل و داد بوده است چنان که ملکه سبا به این حقیقت اعتراف کرده می گوید: (...إِنَّ المُلُوکَ إِذا دَخَلُوا قَرْیَهً أَفْسَدُوها وَجَعَلُوا أَعِزَّهَ أَهْلِها أَذِلَّهً وَکَذلِکَ یَفْعَلُونَ).(نمل/۳۴) «فرمانروایان هرگاه وارد آبادی شوند، آنجا را به تباهی کشانده، و عزیزان را ذلیل می سازند و این شیوه آنان بوده است».

۴. المالک

لفظ مالک صیغه فاعل و معنی وسیع تری دارد، و آن کس که صاحب

مِلْک یا مُلْک باشد، مالک نامیده می شود. بنابر این خداوند هم مالک مُلْک(سلطه) است و هم مالک مِلْک، (هستی از آن او است) اگر ما می گوییم خدا هم مالک ملک (سلطه) و هم مالک مِلک است این مانع از آن نیست که انسان نیز مالک باشد، زیرا، مالکیت انسان در طول مالکیت خدا است، فرمانروایی افرادی مانند داوود و سلیمان پرتوی از فرمانروایی خدا است، همچنان که مالکیت انسان نسبت به جوارح و اعضا یا آنچه که از طریق حیازت و کسب وغیره بدست می آورد نموداری از مالکیت مطلق خدا است.

۵. الملیک

این لفظ صیغه مبالغه از لفظ «ملِک» (به کسر لام) است، چنان که می فرماید: (فِی مَقْعَدِ صِدْق عِنْدَمَلِیک مُقْتَدِر).(قمر/۵۵) «پرهیزگاران در قیامت جایگاه پسندیده نزد فرمانروای مقتدر قرار دارند».

۶. الملکوت

ملکوت ازمُلک (به ضم میم) گرفته شده و صیغه مبالغه آن است، مانند طاغوت و طغیان، و جبروت و جبر، دقت در آیاتی که این لفظ در آنها وارد شده می رساند که مقصود از ملکوت ذات اشیا و وجود آنها نیست، بلکه از آن نظر که آنها به علت و آفریدگار خود انتساب دارند می باشد و این ارتباط فقط بین آنها و خالق آنها است و قابل شرکت نیست، چنان که می فرماید: (وَ کَذلِکَ نُرِی إِبْراهیم مَلَکُوتَ السَّمواتِ وَ الأَرْضِ وَ لِیَکُونَ مِنَ المُوقِنینَ).(انعام/۷۵) «این چنین به ابراهیم واقعیت ارتباط و وابستگی آسمانها و زمین را به خدا نشان دادیم تا از اصحاب یقین گردید».

و نیز می فرمایـد: (أَوَ لَمْ یَنْظُرُوا فِی مَلَکُوتِ السَّموات وَ الأرضِ وَما خَلَقَ اللّهُمِنْ شَیْء...).(اعراف/۱۸۵) «آیا در ملکوت (وابستگی) آسمانها و زمین و آنچه خدا آفریده است ننگریسته اند». این گفتار: (ملکوت، مطلق وجود اشیاء نیست، بلکه اشیاء از آن نظر به خالق خود بستگی دارند) به روشنی از تدبر در آیات مربوط به سرگذشت ابراهیم به دست می آید، زیرا وی نخست خدایانی از قبیل ستاره درخشنده و ماه رخشنده، و آفتاب تابان فرض کرد، آنگاه یک یک، ربوبیت آنها را به خاطر افول و غروبشان باطل کرد، پس از ابطال، متوجه رب واقعی شد و گفت: (إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّموات وَ الأَرضَ حَنِیفاً وَ ما أَنَا مِنَ المُشْرِکینَ).(انعام/۷۹) «من رو به سوی کسی آوردم که آسمانها و زمین را آفرید، موحد بوده و از مشرکان نیستم».

۷. المَلْک(به فتح میم و سکون لام)

این لفظ فقط در یک آیه وارد شده است، چنان که می فرماید: (قالُوا ما أَخْلَفْنا مَوعِدَکَ بِمَلْکِنا...).(طه/۸۷) «قوم موسی گفتند: ما به دلخواه خود از وعده تو تخلف نکردیم». تا این جا با معانی کلمات هفتگانه به صورت فشرده آشنا شدیم، اکنون قدری درباره «مالک الملک» سخن می گوییم، یادآور شدیم که ملک به معنی فرمانروایی است و خدا مالک این سلطه است، و منشأ این سلطه جز این نیست که خدا آفریدگار جهان هستی می باشد. طبعاً خدایی که این همه موجودات را از عدم به وجود آورده مالک وجود آنها بوده و شأن هر مالک، تدبیر وتصرف در ملک خویش است.

ص : ۳۴۷

و به عبـارت دیگر: آن کس که می آفرینـد یک نوع رابطه تکوینی بین خودو مخلوق خود دارد، و همین رابطه، سرچشـمه حقّ سلطه فرمانروایی می باشد. از این جا می توان معنی آیه (مالِکَ المُلْکِ تُؤْتِی المُلْکَ مَنْ تَشاءُ) را به روشنی فهمید،زیرا خدا که مالک سـلطه است این فرمانروایی را به هرکس بخواهـد می دهـد. و بر اساس این مالکیت است که در آیاتی چنین می فرماید: (...أَنْ أَتـاهُ اللّهُ المُلْکَ...). (بقره/۲۵۸): «خـدا به او فرمـانروایی داد». (وَ آتَیْنـاهُمْ مُلکـاً عَظِیماً). (نساء/۵۴): «به آنـان فرمانروایی بزرگ دادیم». (کَمْ تَرَکُوا مِنْ جَنّات وَ عُیون...وَأَورَثْـناهـا قَومـاً آخَرین). (دخان/۲۵_۲۸): «آل فرعون باغهـا و چشـمه های فراوانی از خود به یادگار گذاردند... دیگران را وارث آنها قرار دادیم». سرانجام باید گفت: فرمانروایی اصالتاً از آن خدا است اگر فردی به این مقام گمارده می شود مشمول موهبت خدایی می گردد وباید شکر آن را ادا کند. واقعیت شکر چنین موهبت این است که پرچم عـدل در سـرزمین او برافراشـته شود و درهای علم به روی مردم گشوده شود و مردم در سایه عـدل و داد و علم و دانش زنـدگی سـعادتمند پیـدا کنند، ولی اگر این موهبت الهی به صورت سـلاح برنده ای درآمد که ریشه های عدل و داد را قطع کرد و به ترویج باطل پرداخت در چنین صورتی سـرزمین او به مصـیبت خانه ای تبدیل شده که پیوسته مردم عزادار و سوگمند می باشـند. در پایان یادآور می شویم اگر خدا خود را مالک ملک دانسـته می فرماید به هرکس بخواهیم می دهیم و از هرکس بخواهیم می سـتانیم، هرکس را بخواهیم عزیز،وهرکس را بخواهیم ذلیـل می سـازیم نه به این معنـا است که خـدا بدون

جهت و سبب این کار را انجام می دهد. زیرا فعل عادل و حکیم دور از ظلم و عبث است. چنان که می فرماید: (وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الأَرضَ وَ ما بَيْنَهُما باطِلاً ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النّارِ).(ص/۲۷) «ما آسمان و زمین و آنچه در میان آنها قرار دارد باطل و بی هدف نیافریدیم، این گمان کسانی است که کفر ورزیده اند، پس وای بر کافران از دوزخ». بلکه هدف آیه این است که خدا در دادن وگرفتن مجبور نیست، ولی مانع از آن نیست که دادن و گرفتن او در سایه مصالحی باشد که یکی از این دو را ایجاب کند چنان که درباره پیامبران می فرماید: (وَ جَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمّا صَبَرُوا وَكانُوا بِآياتِنا يُوقِنُونَ). (سجده/۲۴) «و از آنان پیشوایانی برگزیدیم تا به فرمان ما هدایت نمایند، آنگاه که استقامت نشان دادند و به آیات ما یقین داشتند».

اسم صدو یازدهم: مالک یوم الدین

این اسم در قرآن کریم یک بار و به عنوان وصف خدا وارد شده است چنان که می فرماید: (مالِكِ يَومِ الدِّين).(حمد/۴) «پروردگاری که فرمانروای روز جزا است». عاصم،کسایی، خلف و یعقوب حضرمی لفظ مالك را با الف و دیگر قراء بدون الف قرائت کرده اند، آنگاه در برتری یکی از دو وجه، دلایلی اقامه کرده اند ولی وجوه آنان خالی از مناقشه نیست و از آیات قرآنی برای هر دو وجه می توان شاهد آورد. مثلاً بر قرائت مالك می توان از دو آیه زیر استفاده کرد:

(یَومَ لا تَمْلِکُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَیْئاً وَ الأَمْرُ یَومَئِذٍ لِلّهِ). (انفطار/۱۹) «روز قیامت روزی است که هیچ کس برای دیگری مالک چیزی نیست، و فرمان به طور کلی در دست خدا است». ازا ین که می گوید فرمان در دست خدا است مفاد آن این است که او مالک امر در چنین روز است. و نیز می فرماید: (لِمَنِ المُلْکُ الیَوم لِلّهِ الواحِد القَهّار). (غافر/۱۶) «فرمانروایی امروز (قیامت) از آن کیست، بگو از آن خدا است». همچنان که از آیاتی در آنها خدا با لفظ ملک وصف نشده می توان بر صحت قرائت دوم استشهاد کرد. چنان که می فرماید: (فَتَعالَی اللّهُ المَلِکُ الحَقّ...).(طه/۱۱۴) «بلند مرتبه است خدا، فرمانروای حق». و نیز می فرماید:(المَلِکُ القُدُّوس). (حشر/۲۳): «فرمانروای منزه از شریک». و نیز می فرماید: (مَلِکِ النّاس* إِلهِ النّاس). (ناس/۲_۳): «فرمانروا و خدای مردم». با توجه به اینکه، هر دو اسم به مفهوم و یا لفظ آمده است، نمی توان یکی از دو قرائت را قاطعانه بر دیگری ترجیح داد، مگر اینکه در روایاتی که هر دو قرائت به پیامبر نسبت می دهد دقت کرد و نتیجه گرفت.

اسم صد و دوازدهم: المبین

لفظ مُبین در قرآن ۱۰۶ بار وارد شده و فقط یک مورد به عنوان وصف خدا آمده است چنان که می فرماید: (یَومَئِذٍ یُوَفِّیهِمُ اللّهُ دِینهُمُ الحَقّ وَیَعْلَمُونَ أَنَّ اللّهَ هُوَ الحَقُّ المُبین).(نور/۲۵)

ص : ۳۵۰

«چنین روزی خدا جزایشان را به ایشان می دهد و می دانند که خدا حق آشکار است». لفظ «مُبین» اسم فاعل از «ابانَ» به معنی آشکار کرد می باشد، و در قرآن موضوعات فراوانی با این لفظ توصیف و تبیین شده است که تنها به ذکر موضوعات آن می پردازیم مانند: عدو، کتاب، ضلال، بلاغ، سحر، فوز. ثعبان، ساحر، سلطان، قرآن، شهاب، امام، نظیر، خصیم، لسان، خسران، إفک، شیء، نذیر، ظالم، رسول، دخان، افق، اثم و فتح. در تفسیر آیه یاد شده می گوییم مقصود از لفظ «دین» در آیه، مانند آیه (مالک یوم الدین)جزاء است و مقصود ازجمله(یُوفِّیهِم) این است که خدا آنان را به جزاء(کیفر) کاملشان می رساند و چیزی از آن نمی کاهد و امّا جمله:(وَ یَعْلَمُونَ أَنَّ اللّهَ هُوَ الحَقُّ المُبین)یادآور این است که وجود خدا آن چنان آشکار است که در راه رسیدن به آن مانع و حایلی نیست، ولی بدیهی و آشکار بودن وجود او مانع از آن نیست که گاهی غفلت میان انسان و معلوم فاصله شود، و در حقیقت علم ما به خدا بازگشت به رفع غفلت می کند، در کلمات امیر مؤمنان (علیه السلام) وارد شده است: «یامَنْ دلَّ عَلی ذاتِهِ بِذاتِهِ وَتَنَزَّهَ عَنْ مُجانَسَهِ مُخْلوقاتِهِ»(۱): ای کسی که وجودش راهنمای خودش است، و از تشابه به مخلوقات پیراسته است. حسین بن علی (علیهما السلام) در دعای روز عرفه با خدا چنین راز و نیاز می کند:«کَیْفَ یَستَدِلُّ علیکَ بِما هُوَ فِی وُجودِهِ مُفتقر إلیکَ، أیَکونُ لغیرک من الظُهور ما لیسَ لَک حتّی یَکونَ هُو المظهر لک، متی غبتَ حتّی تحْتاج إلی دلیل یدلُّ علیک و متی بعدتْ حتّی تکونَ الآثارُ هی الّتی تُوصِل إلیک، عمیتْ عیْن لا تراک علیها رقیباً»(۲): چگونه می توان با چیزی که در هستی نیازمند تو است بر

۱- [۱] دعای صباح، منقول از امام علی (علیه السلام).

۲- [۲] دعای حسین بن علی (علیهما السلام) در روز عرفه.

وجود تو استدلال کرد، آیا ممکن است برای غیر تو ظهور و وضوحی باشد که برای وجود تو نیست تا این که وجود او نشانه وجود تو باشد. اساساً کی پنهان شدی تا نیازمند راهنمایی باشی که برتو دلالت کند، کی از ما دور شدی تا آثار و آیات تو، ما را به تو برساند، کور است چشمی که تو را رقیب و نگهبان خود نبیند. بنابر این کلمات و بیانات، مقصود از توصیف خدا به اسم «مبین» این است که او درنهایت ظهور و آشکاری است، و نیازی به برهان و استدلال ندارد، و اگر گروهی درباره او اظهار شک و تردید می کنند پرده غفلتی در برابر دیدگان آنان آویخته شده و مانع از مشاهده آن سوی پرده می باشد. گاهی گفته می شود لفظ «مبین» گرفته از «ابانه» به معنی جدا ساختن است، از آنجا که خدا مخلوقات را به صورت انواع و اصناف مختلف و اشخاص گوناگون آفریده است، د رحقیقت خدا آنها را از هم جدا ساخته است.(۱) مبین بنابر تفسیر اوّل صفت ذات، و بنابر تفسیر دوم صفت فعل است که از بینونت گرفته شده است، و معنی اوّل با مفاد آیه مناسبت بیشتری دارد.

اسم صد و سیزدهم: المتعال

لفظ مُتعال در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا وارد شده است چنان که می فرماید:(عالِمُ الغَیْبِ وَالشَّهادَهِ الکَبیر المُتَعال). (رعد/۹) «دانای پنهان و آشکار بزرگ و برتر». لفظ «متعال» از «علو» به معنی بلندی گرفته شده است، و متعال مشتق از تعالی و آن به معنی مبالغه در «علو» است، چنان که می فرماید:(سُبْحانَهُ وَ

۱- [۱] سید حسین همدانی، شرح اسماء حسنی.

تَعالی عَمّا یَقُولُونَ عُلُوّاً کَبیراً)(اسراء/۴۳) جمله (عُلُوّاً کَبیراً)جانشین مفعول مطلق است که حذف شده است و تقدیر آیه چنین است:«تَعالی عمّا یَقُولون تعالیاً» برتر است خدا از آنچه می گویند نوعی برتری، آنگاه به جای مفعول مطلق جمله (عُلُوّاً کَبیراً) آمده است. در آیه مورد بحث خدا با سه صفت توصیف شده است: ۱. (عالم الغیب والشهاده). ۲. (الکَبیر). ۳. (المُتعال). بررسی معانی هر یک از این سه صفت ثابت می کند که خدا بر موجودات تسلط دارد، زیرا لازمه آگاهی از پنهان و آشکارا و بزرگی، و برتری، تسلط بر ما سوی است. ولی احتمال دارد که تعالی به معنی برتر که ملازم با تسلط است نباشد، بلکه مقصود از برتری برتر بودن، از آنچه که مشرکان در باره آن می اندیشند باشد، مثلاً برای او فرزند فرض می کردند و لذا قرآن در نفی این نوع اندیشه ها از ذات اقدس الهی از واژه (تعالی) بهره گرفته می فرماید: (وَ جَعَلُوا للّهِ شُرَکاءَ الجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِینَ وَ بَنات بِغَیْرِ عِلْم سُبْحانَهُ وَ تَعالی عَمّا یَصِفُونَ).(انعام/۱۰۰) «برای خدا شریکانی از جن قرار دادند در حالی که جن مخلوق است، همچنین از روی نادانی دختران و پسرانی برای خدا تصور کرده اند، خدا منزه و برتر از توصیف آنها است». همین گونه که ملاحظه می فرمایید در مقام تنزیه و پیراستن از شریک و داشتن فرزند، که همگی مایه نقص است کلمه «تعالی» بکار برده شده است.

ص : ۳۵۳

اسم صدو چهاردهم: المتکبّر

این لفظ در قرآن سه بار آمده و در یک مورد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (...السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزِیزُ الْجَبّارُ الْمُتَکَبِّرُ سُبْحانَ اللّهِ عَمّا یُشْرِکُونَ).(حشر/۲۳) «خدای منزه از نقص، ایمنی بخش، مراقب و نگهبان، قدرتمند، عظیم الشأن، شایسته تعظیم، منزه است خدا از آنچه برای او شریک قرار می دهند». متکبّر از «کبر» بر وزن «حِبر» به معنی عظمت گرفته شده است، و متکبر به کسی گویند که خود را با عظمت و برتر دیده، و دیگران را حقیر و کوچک می داند، و مصداق منحصر به فرد آن خدا است، زیرا او است که به خاطر عظمت واقعی، برتر بینی شایسته او خواهد بود. غزالی می گوید:متکبّر کسی است که همه را نسبت به خود کوچک می بیند، عظمت و کبریایی را فقط در وجود خود احساس می کند، به دیگران می نگرد، بسان نگریستن شاهان به زیردستان خود، هرگاه موجودی به حق چنین باشد، تکبر حق بوده و متکبر بودن آن بجا است، ولی این جز در حق خدا صادق نیست. ولی هرگاه «بزرگ اندیشی» اساس صحیحی نداشته باشد، تکبر باطل و مذموم است، از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)نقل شده که خدا فرموده است:«عظمت و کبریایی دو لباس مخصوص است، هرکس در یکی از آن دو به نزاع و رقابت برگیرد، به دوزخ می افکنم» تو گویی عظمت مخصوص خدا است، و اظهار آن که همان کبریایی است نیز به او اختصاص دارد. در این جا نکته دیگری نیز هست و آن این که اهل ادب تصور می کنند که باب تفعُّل پیوسته در تکلف به کار می رود، در حالی که در مورد تکبر در حقّ

خدا چنین نیست، اگر تکبر دیگران همراه با تکلّف است، تکبر الهی لازمه ذات و عظمت او است. از نظر اخلاقی تکبّر در مخلوق منشأ سرکشی است، انسان متکبّر گردن به حق نمی نهد به قانون شکنی برمی خیزد، قهراً عاصی و گنهکار می شود، وتکبّر نخستین صفت ناپسندی بود که پس از آفرینش آدم به وسیله شیطان اظهار شد و منشأ معصیت گردید، چنان که می فرماید: (إِلاّ إِبْلِیسَ أَبی وَ اسْتَکْبَرَ وَ کانَ مِنَ الکافِرینَ). (بقره/۳۴) («همه فرشتگان سجده کردند) جز ابلیس که سرپیچی کرد و اظهار عظمت نمود و از کافران گشت». درباره فرعون می فرماید: (وَاسْتَکْبَرَ هُوَ وَ جُنُودُه فِی الأَرْض بِغَیْرِ الحَقّ...).(قصص/۳۹) «او و سپاهیانش به ناحق در زمین اظهار برتری کردند». امیر مؤمنان (علیه السلام) درباره نکوهش تکبر سخنی دارد که یادآور می شویم:«الحمد للّه الذی لبس العزّ والکبریا و اختارهما لنفسه دون خلقه و جعلهما حمی و حرماً علی غیره، واصطفاهما لجلاله، وجعل اللعنه علی من نازعه فیهما من عباده، ثمّ اختبر بذلک ملائکته المقرّبین لیمیز المتواضعین منهم من المستکبرین».(۱) تا آنجا که نافرمانی ابلیس را یادآور شده می فرماید: «اعترضته الحمیه فافتخر علی آدم بخلقه و تعصب علیه لأصله، فعدو اللّه امام المتعصبین، و سلف المستکبرین الذی وضع أساس العصبیه، و نازع اللّه رداء الجبریه، و ادّرع لباس التعزز، و خلع قناع التذلل، ألا ترون کیف صغّره اللّه بتکبّره، و وصفه بترفعه، فجعله فی الدّنیا مدحوراً و أعدّ له فی الآخره

۱- [۱] نهج البلاغه، خطبه قاصعه.

سعیراً».(1) «سپاس خدایی را که جامه عزت و عظمت پوشید، و این دو صفت را به خود اختصاص داد. و آنها را بر غیر خود ممنوع وحرام گردانید، و آنها را برای جلال خویش برگزید، و لعنت خود را برای آن گروه از بندگان که در این دو صفت با او منازعه نمایند قرار داد. آنگاه به وسیله آن فرشتگان مقرب درگاه خود را آزمود، تا فرو تنان از آنها را از گردنکشان جدا سازد» سپس نافرمانی ابلیس را یادآور شده می فرماید: «کبر و خودخواهی به او روی آورد وبا آفرینش خود بر آدم فخر فروخت،و بر اصل خویش که ازآتش آفریده شده تعصب ورزید، پس دشمن خدا شیطان پیشوای متعصبان، و پیشاهنگ گردنکشان است که اساس عصبیت را پی ریزی کرد، و در جامه عظمت و بزرگی با خدا به نزاع برخاست، و لباس عزت و سربلندی را (که شایسته او نبود) برتن کرد، و پوشش ذلت و تواضع را رها کرد، نمی بینی که چگونه خدا او را به خاطر تکبر، کوچک کرد و به خاطر برتری طلبی وبلند پروازی پست نمود و او را در دنیا از رحمت خود راند و در سرای دیگر آتش برافروخته برای او آماده کرد».

اسم صد وپانزدهم: المتین

لفظ «متین » در قرآن سه بار وارد شده و در یک مورد وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (ما أُریدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْق وَ ما أُریدُ أَن ْیُطْعِمُون * إِنَّ اللّهَ هُوَ الرَّزّاقُ ذُو القُوَّهِ المَتینُ).(ذاریات/57_ 58) «از آنها روزی نمی خواهم، و نمی خواهم مرا اطعام کنند، خدا است روزی دهنده و او

1- [1] نهج البلاغه، خطبه 192.

است صاحب نیروی استوار». ابن فارس می گوید:«متین» در اصل به معنی صلابت و سختی است در حالی که رازی می گوید: متین به معنای پشت است، و پایداری هر حیوانی به وسیله پشت آن است، و از این جهت نیرو را در لغت عرب «ظهر» گویند، چنان که می فرماید:(وَ لَو کانَ بعضهُمْ لِبَعْض ظَهیراً).(اسراء/۸۸)« هر چند برخی پشتیبان برخی دیگر شود» و کلام استوار را «متین» نامند.(۱) در هر حال «متین» را از «متانت» به معنی صلابت یا از «متن» به معنی پشت بگیریم، نمی توان خدا را به این معنا توصیف کرد، ناچار باید لازم معنای آن را بگیریم و آن این که خدا موجودی است که هرگز مغلوب دیگری نشده و از آن متأثر نمی شود و شاهد آن جمله (ذو القوّه)است که قبل از متین آمده است، و در گذشته یادآور شدیم که قوه با قدرت فرق دارد، قوه مرتبه شدید قوت را می گویند، و گویا آیه دلالت می کند که خدا در نهایت قدرت است که هرگز مغلوب دیگری نمی شود و مجموعاً مساوی با واجب الوجود می شود.

اسم صد و شانزدهم: المجیب

لفظ «مجیب» و «مجیبون» هر یک، یک بار در قرآن آمده و وصف خدا قرار گرفته اند، چنان که می فرماید:(...فَاسْتَغْفِروهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیْهِ إِنَّ رَبِّی قَرِیبٌ مُجیبٌ).(هود/۶۱) «از او طلب بخشودگی کنید، سپس توبه کنید پروردگار من نزدیک و اجابت کننده است». و باز می فرماید: (وَ لَقَدْ نادانا نُوحٌ فَلَنِعْمَ المُجیبُونَ).(صافات/۷۵) «نوح ما را ندا کرد، چه نیک اجابت کنندگانی هستیم».

۱- [۱] لوامع البینات، ص ۲۹۵.

«مجیب» اسم فاعل از «اجاب» است که از «جوب» گرفته شـده است و آن گاهی به معنی دریـدن و پاره کردن است و گاهی به معنی بـازگشت به کلام، و هر دو با اجابت سازگار است، زیرا فرد مجیب سـکوت را می شـکند چنان که به سؤال سائل بر می گردد، مسلماً اجابت خـدا به وسـیله سـخن نیست، بلکه با پـذیرفتن درخواست بندگان است و از کرم خود نیاز آنها را رفع می کنـد چنان که می فرماید: (وَ إِذا سَأَلَکَ عِبادی عَنّی فَإِنّی قَریبٌ أُجیبُ دَعْوَةَ الدّاعِ إِذا دَعان...).(بقره/۱۸۶) «هرگاه بندگان من، از من سؤال کننـد من به آنان نزدیکم، درخواست، درخواست کننـدگان را پاسـخ می گویم آنگاه که مرا بخواننـد». جمله:(إِذا دَعان) در تفسـیر آیه نقش اساسی دارد، زیرا از یک طرف وعده الهی بر پاسخ گفتن به درخواست، درخواست کنندگان است و از طرف دیگر که قسـمتی از دعاهای بنـدگان اجابت نمی شود. پاسـخ آن این است که دعوت کننده به ظاهر خدا را دعوت می کنـد، از این جهت شـرط (إِذا دَعان) در آن محقق نیست، او به هنگام دعا چه بسا به اسـباب و وسایط دل می بندد و از این جهت از خدا درخواست نکرده است علاوه بر این قسـمتی از عدم اسـتجابت دعا معلول فقدان شـرایط اسـتجابت دعا است زیرا دعـا شـرایطی دارد که بایـد رعـایت شود، مثلاًـ دعـا بر خلاـف سـنتهای الهی هرگز مستجاب نمی شود همچنین دعا بر خلاف مصالـح عمومی یـا دعـا بر امر حرام و هکـذا.... خلاصه عـدم اسـتجابت دعا معلول یکی از دو چیز است، یا حقیقتاً خـدا مـدعو نیست، و یا شرایط استجابت دعا موجود نمی باشد.

اسم صدو هفدهم: المجید

لفظ مجید در قرآن چهار بار آمده و در دو مورد اسم خدا قرار گرفته است، و در دو مورد دیگر قرآن با آن توصیف شده است، چنان که می فرماید: ۱.(رَحْمَتُ اللّهِ وَ بَرَکاتُهُ عَلَیْکُمْ أَهْلَ البَیْتِ انَّهُ حَمیدٌ مَجیدٌ).(هود/۷۳) «رحمت و برکات خدا بر شما اهل بیت است و او ستوده و بزرگوار است». ۲. (وَ هُوَ الغَفُورُ الوَدود* ذُو العَرشِ المَجید). (بروج/۱۴_۱۵) «او است بخشاینده و مهربان صاحب عرش و بزرگوار». ۳. (ق وَ القُرآن المَجید).(ق/۱) «قاف، سوگند به قرآن بزرگوار». ۴. (بَلْ هُوَ قُرآنٌ مَجیدٌ * فِی لَوح مَحْفُوظ).(بروج/۲۱_۲۲) «بلکه آن قرآن شریف و بزرگواری است که در لوح محفوظ مکتوب است». ابن فارس می گوید:«مجد» عبارت ازاین است که چیزی به درجه نهایی برسد و عرب آن را در صفات زیبا بکار می برد، مثلاً فردی که از نظر کرم در رده بالا-یی قرار گیرد به عمل او«مجد» گفته می شود و او را ماجد می خوانند، و چون کرمی بالاتر از کرم خدا نیست، خدا ماجد و مجید است. راغب می گوید: «مجد» گستردگی در کرم و جلال است، و اگر قرآن را مجید می نامند چون بیانگر مکارم دنیوی و اخروی است، و در نتیجه «مجید» مبالغه در «مجد» است و اگر خدا را مجید می نامیم یا به خاطر برتری ذات و صفات او، ویا گسترش کرم و احسان او است. ولی ظاهراً «مجد» به معنای رفعت و عظمت است، و مجید کسی است که دارای یکی از این دو مبدء است، ووسعت در کرم از آثار و مظاهر آن

است.

اسم صد و هیجدهم: المحیط

لفظ «محیط» در قرآن نه بار آمده و در هشت مورد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: ۱. (...إِنَّ اللّهَ بِما یَعْمَلُونَ مُحیط).(آل عمران/۱۲۰) «خدا بر آنچه که انجام می دهند احاطه دارد». ۲.(بَلِ الّذینَ کَفَرُوا فی تَکْذِیب* وَ اللّهُ مِنْ وَرائِهِمْ مُحیط).(بروج/۱۹_۲۰) «آنان که راه کفر پیش گرفته اند پیوسته در تکذیب هستند و خداوند از پشت بر آنها احاطه دارد». «محیط» از کلمه «حوط» گرفته شده و آن این است که چیزی بر چیزی دور بزند، و اگر دیوار را «حائط» می گویند به خاطر این است که زمین را در برمی گیرد. و هدف از توصیف خدا با این اسم اشاره به سعه وجودی او است، که هرگز تحت حدی قرار نمی گیرد و همه چیز «محاط» او، او بر همه چیز احاطه دارد. همان گونه خدا بر تمام موجودات امکانی احاطه علمی دارد، احاطه وجودی نیز دارد، درباره نحوه دوم از احاطه او می فرماید:(...إِنَّهُ بِکُلِّ شَیء مُحیط) (فصلت/۵۴). بنابر این کسانی که وجود خدا را در بالای آسمانها مستقر بر سریری می دانند در تفسیر این آیات راه تأویل را در پیش می گیرند، وشگفت این جا است که با این که رازی از حنابله نیست، ولی از مکتب استادش اشعری متأثر

شده و آیه را به احاطه علمی تفسیر کرده است.(۱)

اسم صد و نوزدهم: المحیی

این اسم در قرآن دوبار آمده و در هر مورد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (فَانْظُر إِلی آثارِ رَحْمَتِ اللّهِ کَیْفَ یُحی الأَرْضَ بَعْدَ مَوتِها إِنَّ ذلِکَ لَمُحْیِ المَوتی وَ هُوَعَلی کُلِّ شَیء قَدِیر).(روم/۵۰) «به آثار رحمت خدا بنگر چگونه زمین را پس از مردنش زنده می کند، این خدا زنده کننده مردگان است و او بر هر کاری توانا است». و نیز می فرماید: (وَ مِنْ آیاتِهِ أَنَّکَ تَرَی الأَرْضَ خاشِعةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَیهَا الماءَ اهْتَزَّت وَ رَبَتْ إِنَّ الّذی أحیاها لمُحْیِ المَوتی إِنّه عَلی کُلّ شَیْء قَدیر). (فصلت/۳۹) «از آیات خداوند این است که تو زمین را آرام و بی حرکت می بینی، آنگاه که بر آن آب نازل کردیم، به جنبش درآمده و بالا می آید، خدایی که زمین را زنده کرده است، زنده کننده مردگان است، او بر همه چیز توانا است». بنابر این احیاء از صفات فعل خدا است، به گواه این که او زمین را پس از مردنش، و انسان را پس از مرگش زنده می کند، و در برخی از آیات احیاء بر اماته عطف شده چنان که می فرماید: (وَ الّذی یُمیتُنی ثُمَّ یُحْیین). (شعراء/۸۱) «آن کسی که مرا می میراند سپس زنده می کند». و نیز می فرماید:

۱- [۱] لوامع البینات، ص ۳۵۸.

(...وَ کُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحیاکُمْ ثُمَّ یُمِیتُکَمْ ثُمَّ یُحْییکَمْ...).(بقره/۲۸) «شما مردگان بودید، پس شما را زنده کرد، سپس می میراندو بار دیگر زنده می کند». البته هر موقع احیاء و اماته گفته شود، مقصود همان زنده کردن و میراندن جسمی و طبیعی است ولی گاهی این دو واژه در حیات و موت معنوی نیز بکار می روند چنان که می فرماید: (أَوَ مَنْ کانَ مَیْتاً فَأَحْیَیْناه...).(انعام/۱۲۲) «آیا آن کس که مرده (کافر) بود، زنده کردیم (ایمان آورد) یکسان است». (وَ ما یَسْتَوِی الأحیاءُوَ لاَ الأَموات...).(فاطر/۲۲) «زنده ها و مرده ها یکسان نیستند». نتیجه این که احیاء و اماته با تمام اقسامش از جانب خدا است، ولی درعین حال مانع از آن نیست که این دو فیض از طریق اسباب و جنود الهی به بندگان برسد، این که خدا را محیی و ممیت می دانیم به معنی انکار اسباب و علل طبیعی نیست، حتی خود قرآن نیز اماته را به فرشته مرگ نسبت داده می فرماید: (قُلْ یَتَوفّاکُمْ مَلَکُ الْمَوتِ الّذی وُکِّلَ بِکُمْ). (سجده/۱۱) «بگو فرشته مرگ که بر شما گمارده شده است شما را می گیرد». وباز می فرماید: (...حَتّی إِذا جاءَتْهُمْ رُسُلُنا یَتَوفَّونَهُمْ...).(اعراف/۳۷) «وقتی فرستادگان (فرشتگان) به سوی آنان آمدند، جان آنان را می گیرند». و نمایش این اسم در زندگی انسان این است که قلب خود را با یاد خدا زنده کند و غرایز مرز نشناس را با لگام زدن به آنها از طغیان باز دارد.

اسم صدو بیستم: المستعان

این لفظ در قرآن دوبار آمده و در هر دو مورد وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (وَ جاؤوا علی قَمِیصِهِ بِدَم کَذِب قالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ أَنْفُسُکُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمیلٌ وَ اللّهُ المُسْتَعانُ علی ما تَصِفُونَ).(یوسف/۱۸) «شبانگاه برادران یوسف با پیراهن خون آلود یوسف نزد یعقوب آمدند، یعقوب گفت نفس شما کاری را درنظرتان زیبا جلوه داده است، برای من صبر جمیل، بهتر است، و از خدا استعانت می شود بر آنچه شما بیان می کنید». ۲. (قَالَ رَبِّ احْکُمْ بِالحَقِّ وَ ربُّنَا الرَّحْمنُ الْمُسْتَعانُ عَلی ما تَصِفُونَ). (انبیاء/۱۱۲) «گفت پروردگارم به حق داوری کن، پروردگار ما رحمان و از او استعانت می شود بر آنچه می گویید». «مستعان» اسم مفعول از فعل «استعان» به معنی کمک خواستن است چنان که می فرماید:(وَاسْتَعِینُوا بِالصَّبْرِوَالصَّلوهِ...).(بقره/۴۵)«با پایداری و نماز کمک بگیرید». در این که فقط باید از خدا کمک گرفت سخنی نیست و این حقیقت در جمله:(وَ إِیّاکَ نَسْتَعین) نهفته است، مقدم داشتن مفعول (إِیّاکَ) بر فعل (نَسْتَعین) به خاطر افاده همین حصر است یک فرد موحد تنها خدا را عبادت می کند و تنها از او کمک می طلبد، ولی اعتراف به حصر استعانت به خدا به معنی حذف اسباب و علل طبیعی و وسایط معنوی که خداوند آنهارا سبب قرار داده است نیست. به گواه این که همان خدایی که خود را تنها مستعان می خواند در آیه دیگر دستور می دهد از صبر و نماز استعانت بجوییم و «ذی القرنین» این

مرد خدا برای ساختن سد می گوید:(...ما مَکنّی فیهِ رَبِّی خَیْرٌ فَأَعینونی بِقُوَّه اجْعَلْ بَیْنَکَمْ وَ بَیْنَهُمْ رَدْما)(کهف/۹۵):«آنچه پروردگارم را از آن متمکن ساخته است، بهتر است، مرا به نیروی خویش کمک کنید تا میان شما و آنها سدی بسازم». گروه نا آگاه، به ظاهر آیات حصر استعانت در خدا استناد کرده هر نوع استعانت از ارواح مقدسه را شرک انگاشته اند، همین گروه وقتی به اسباب طبیعی می رسند، بدون تأمل ازآنها کمک می گیرند، در حالی که اگر استعانت منحصر به خدا است، اسباب طبیعی و غیر طبیعی تفاوتی نخواهد داشت، از این جهت یک فرد موحد با حصر استعانت به خدا، از اسباب طبیعی و ارواح مقدسه کمک می گیرد، زیرا کمک کننده واقعی را خدا می داند، و به اینها از دریچه سببیت و وابستگی به خدا می نگرد. نمایش این اسم درزندگی ما این است که اگر درمانده و ناتوانی از ما کمک خواست، از یاری کردن او دریغ نکنیم.

اسم صد وبیست و یکم: المصوِّر

این لفظ در قرآن یک بار آمده و در همان مورد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (هُوَ اللّهُ الخالِقُ البارِئُ المُصَوِّرُ لَهُ الأَسْماءُ الحُسْنی یُسَبِّحُ لَهُ ما فِی السَّمواتِ وَ الأَرْض وَ هُوَ العَزیزُ الحَکیم). (حشر/۲۴) «او است خدای آفریننده صورتگر، نامهای بهتر از آنِ او است، آنچه در آسمانها و زمین است او را تسبیح می گویند و او قدرتمند و حکیم است». «مصوِّر» به کسی گویند که صورتی را پدید آورد و خدا «مصوِّر» است چون هیأت هر مخلوقی به وسیله او وجود می پذیرد، بنابراین هر موجودی که دارای ماده و صورت است مخلوق خدا است و او است که این ماده را به

صورت زیبایی در می آورد، چنان که می فرماید: (هُوَ الَّذِی یُصَوِّرُکُمْ فِی الْأَرْحامِ کَیْفَ یَشاء...).(آل عمران/۶) «او است که شما را در رحمهای مادران به هر نحوی بخواهد صورتگری می کند. و مقصود از صورت در این آیه هیأتهای مختلفی است که «جنین» در رحم مادر به خود می گیرد و سرانجام به صورت انسان می رسد. و نیز می فرماید:(وَلَقَدْ خَلَقْناکُمْ ثُمَّ صَوَّرْناکُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِکهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...).(اعراف/۱۱) «شما را آفریدیم، وصورت بخشیدیم، آنگاه به فرشتگان گفتیم آدم را سجده کنید». و در آیه دیگر می فرماید:(...وَ صَوَّرَکُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَکُمْ وَ رَزَقَکُمْ مِنَ الطَّیِّبات...).(غافر/۶۴) «شماها را صورت بخشید و صورتهای شما را زیبا ساخت و از پاکیزگی ها روزی بخشید». اکنون باید دید مقصود از صورت چیست؟ راغب می گوید: صورت چیزی است که در اعیان نقش می بندد و به وسیله آن از دیگر موجودات شناخته می شود آنگاه صورت را به محسوس و معقول تقسیم می کند، آنچه که با چشم دیده می شود مانند صورت انسان و حیوان و درخت، صورت محسوس، و خرد و آنچه در آن نقش می بندد صورت معقول می باشد. تقسیم فوق هرچند صحیح است، ولی تصویر در قرآن ناظر به صورتهای حسی است.

اسم صد وبیست و دوم: المقتدر

«مقتدر» در قرآن به صورت مفرد، سه بار و به صورت جمع یک بار وارد

شـده و همه جا وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: ۱. (کَذَّبُوا بِآیاتِنا کُلِّها فَأَخَذْناهُمْ أَخْذَ عَزیز مُقْتَدر). (قمر/۴۲) «همه آیـات ما را تکـذیب کردنـد، ما نیز آنها را گرفتیم، بسان گرفتن عزیز مقتـدر». ۲. (إِنَّ المُتَّقینَ فِی جَنّات وَنَهَر* فِی مَقْعَدِ صِدْق عِنْدَمَلِیک مُقْتَدِر).(قمر/۵۴_۵۵) «پرهیزگاران در کنار باغها و جویبارها هستند. در جایگاهی پسندیده، نزد پروردگاری توانا». ۳. (...وَ کانَ اللّهُ عَلی کلِّ شَیء مُقْتَدراً).(کهف/۴۵) «خـدا بر همه چیز قادر و توانا است». ۴. (أَو نُرِیَنَّکَ الّذی وَعَدْناهُمْ فَإِنّا عَلَیْهِمْ مُقْتَدِرُون).(زخرف/۴۲) «یـا آنچه را که به تو وعـده کردیم نشـان می دهیم، مـا بر انتقام از آنان قادریم». در هر حال مقتدر با قادر مفهوم مشترکی دارند، جز این که مقتدر بر قدرت بیشتری دلالت دارد، و این لازمه باب افتعال است.

اسم صد و بیست و سوم: المُقیت

لفـظ «مقیت» یـک بـار در قرآن آمـده و وصف خـدا قرار گرفته است، چنان که می فرمایـد: (مَنْ یَشْـفَع شَـفاعَةً حَسَـنَةً یَکُنْ لَهُ نَصِـیبٌ مِنْهـا وَ مَنْ یَشْفَع شَـفاعَةً سَـیِّئَةً یَکُنْ لَهُ کِفْلٌ مِنْهـا وَ کانَ اللّهُ عَلی کُلِّ شَیء مُقِیتاً).(نساء/۸۵) «هر کس در کـار نیکی شفاعت کنـد او را از آن نصـیبی است و هرکس در کار بـدی شـفاعت نماید او را از آن بهره ای است و خدا نگهبان همه چیز است». صدوق می گوید: «مقیت» به معنی حافظ و رقیب است، و اگر به

روزی «قوت» می گویند زیرا مایه حفظ بدن است.(۱)

اسم صد و بیست و چهارم:الملک

لفظ مَلِک در قرآن یازده بار آمده و در پنج مورد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید:(فَتَعالَی اللّهُ المَلِکُ الحَقّ). (طه/۱۱۴) «متعالی و برتر است خدای فرمانروای حق». و ما درباره معنای «مَلِک» به هنگام بحث از «مالک» توضیحات لازم را دادیم.

اسم صد و بیست و پنجم: المولی

لفظ «مولی» در قرآن ۱۸ بار آمده و در ۱۲ بار وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (وَ إِنْ تَوَلَّوا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ مَولاکُمْ نِعْمَ المَولی وَ نِعْمَ النَّصِیر).(انفال/۴۰) «اگر روی برگردانید بدانید خدا مولای شما است، چه نیک مولایی و چه نیک کمک کننده ای». ۲. (...وَاعْتَصِمُوا بِاللّهِ هُوَ مَولاکُمْ فَنِعْمَ المَولی وَ نِعْمَ النَّصیر).(حج/۷۸) «به خدا پناه برید او مولای شما است، چه نیک مولا و چه نیک یاری دهنده ای». ۳. (ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ مَولی الَّذِینَ آمَنُوا وَانَّ الکافِرینَ لا مَولی لَهُمْ).(محمد/۱۱) «بدین جهت است که خدا مولای مؤمنان است وکافران را مولایی نیست».

۱- [۱] توحید، ص ۲۳۳; مقاییس اللغه:۵/۳۶.

۴. (بَلِ اللّهُ مَولاکُمْ وَ هُوَ خَيْرُ النّاصِرينَ).(آل عمران/۱۵۰) «بلکه خدا مولای شما است و از بهترین یاری دهندگان است». مهم در این جا تفسیر معنی لغوی «مولی» است، ابن فارس می گوید:«مولی» از «ولی» گرفته شده و آن به معنی قرب و نزدیکی است، می گویند: تباعَد بَعْدَ وَلی، دوری جست پس از نزدیکی آنگاه اضافه می کند مولی بر آزاد کننده بنده، دوست، هم سوگند، پسر عمو، یار و یاور و همسایه گفته می شود و جهت اشتراک اینها همان «ولی» به معنی قرب است، و گاهی «مولی» به معنی «اولی»می آید، می گویند:«فلان أولی بکذا»: او به این کار شایسته تر است. ولی تتبع در لغت عرب می رساند که مولی یک معنا بیش ندارد و آن عبارت از «أولی» و شایسته تر است، و اگر لفظ مولی در موارد یاد شده به کار می رود اختلاف در متعلق «مولی» است نه معنی آن، مثلاً در کتابهای لغت برای مولی ۲۷ معنا ذکر کرده اند از قبیل: خدا، عمو، پسر عمو، آزاد کننده، آزاد شده، برده، مالک، پیرو، همسایه، هم پیمان و.... دقت در این موارد می رساند که در همه اینها لفظ مولی به یک معنا بیش نیست و آن اولویت است. و اگر خدا را مولی می خوانند برای این است که او از هرکس به ستایش و اطاعت اولی و شایسته تر است. اگر به عمو، مولی می گویند چون او به حمایت برادر زاده اش از دیگران شایسته تر است، زیرا عمو به منزله پدر است. اگر به پسر عمو «مولی» می گویند چون او به کمک کردن پسر عموی خود از دیگران شایسته تر است، زیرا هر دو، دو شاخه از یک درخت اند. اگر به آزاد کننده، مولی می گویند چون او به کمک کردن به آزاد شده خود

از دیگران شایسته تر است. اگر به آزاد شده مولی می گویند چون او به تشکر از آزاد کننده شایسته تر است. اگر به عبد مولی می گویند چون او به اطاعت مولای خود از دیگران شایسته تر است. اگر به مالک مولی می گویند چون به حفظ او از دیگران شایسته تر است. اگر به همسایه مولی می گویند چون به حقوق همسایه از دیگران شایسته تر است. و اگر به هم پیمان مولی می گویند چون به دفاع از او از دیگران شایسته تر است.(۱) بنابر این مولی، و اولی، وولی، یک معنا بیش ندارند، و آن اولویت و شایستگی است ازا ین جهت یکی از اسمای خدا «مولی» است، و علت ولایت او این است که بندگان را از عدم به وجود آورده است و به خاطر خلقت نسبت به آنها اولویت دارد. و همچنین رسول او نسبت به مؤمنان اولویت دارد، نه اینکه در اولویت با خدا شریک است، بلکه جانشین خدا در این مورد است، و همین گونه است جانشینان پیامبر چنان که می فرماید: (إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللّهُوَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلوه وَیُؤْتُونَ الزَّکوهَ وَهُمْ راکِعُونَ).(مائده/۵۵) «این است و جز این نیست که ولی شما خدا و رسول او و کسانی که ایمان آورده اند، آنان که نماز می گزارند و در حالی که راکعند زکات می دهند».

۱- [۱] علامه امینی، الغدیر، ج۱، ص ۳۶۹.

حاصل سخن این که: اولویتِ چیزی بر چیزی، در گرو ملاکی است که پدید آرنده این اولویت است، گاهی این ملاک به وسیله خَلْق و آفرینش حاصل می شود، و گاهی ملاک آن خویشاوندی، همسایگی، سابقه خدمت، احسان، و وحدت در عقیده و اندیشه، و به خاطر همین جهت است که قرآن مؤمن را ولی مؤمن دانسته و کافر را ولی او نمی داند، چنان که می فرماید: (وَ اَلْمُؤْمِنُونَ وَالمُؤْمِنات بَعْضُهُمْ أَولياءُ بَعْض). (توبه/۷۱) «مردان و زنان با ایمان برخی ولی دیگری است» و در جانب سلب ولایت بین مؤمن و کافر می فرماید: (یا أَیُّهَا الّذینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الیَهُودَ وَ النَّصاری أَولیاء...).(مائده/۵۱) «ای افراد با ایمان، یهود و نصاری را ولی خود برنگزینید». از مجموع آیات استفاده می شود که ولایت فردی بر دیگری ملاک می خواهد، این ملاک یا تکوینی است یا تشریعی، در باره خدا، و نیز پدر و مادر نسبت به اولاد جنبه تکوینی دارد، در حالی که در دیگر موارد جنبه تشریعی و قانونی دارد هرچند تشریع نیز به نوعی تابع تکوینی است. مثلاً همسایگی و قرب جوار که مایه اولویت است.

اسم صد و بیست و ششم: المُهیمن

لفظ «مهیمن» در قرآن دوبار آمده و در یک مورد وصف خدا و در مورد دیگر وصف قرآن قرار گرفته است، در مورد خدا چنین می فرماید: (...المَلِکُ القُدُّوسُ السَّلامُ المؤمِنُ الْمُهَیْمِنُ العَزیزُ الجَبّارُ المُتَکبِّر...).(حشر/۲۳) «فرمانروای منزه، ایمنی بخش، مراقب، قدرتمند، مسلط، شایسته تعظیم». و نیز می فرماید: (وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الکِتابَ بِالحَقّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ

الکِتابِ وَمُهَیْمِناً عَلَیْهِ...).(مائده/۴۸) «کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تصدیق کننده کتابهای آسمانی پیشین و حاکم بر آنها است». درباره ریشه «مهیمن» دو نظر است: یکی این که از:آمن، یؤمن گرفته شده، که اسم فاعل آن مؤیْمن است و هرگاه همزه تبدیل به هاء شود، مهیمن خواهد شد، در این صورت به معنی پدید آورنده امن و امان است. دیگری این که این اسم از فعل «هیمن» اخذ شده که به معنی سیطره و حکومت و مراقبت و شهود است، از آنجا که در آیه لفظ «مؤمن» نیز آمده است طبعاً دومی متعین است، خصوصاً که قرآن نسبت به سایر کتب مهیمن معرفی شده است، و چون قبلاً (مُصَدِّقاً) آمده است، قطعاً معنی دوم مناسب تر است، یعنی قرآن حاکم بر کتب پیشین است. در هر حال خدا هم برتر و غالب بر بندگان است.چنان که قرآن به هنگام اختلاف حاکم بر تمام کتابهای پیشینیان است چنان که می فرماید: (إِنَّ هذَا القُرآنَ یَقُصُّ عَلی بَنِی إِسرائِیلَ أَکْثَرَ الَّذِی هُمْ فِیهِ یَخْتَلِفُونَ).(نمل/۷۶) «این قرآن بیشترین چیزهایی که بنی اسرائیل در آن اختلاف می کنند، بیان می کند». بنابر این هرگاه در تورات و انجیل مسایلی در معارف و قصص وغیره دیدیم، قرآن بر همه آنها حاکم است، و برای رفع اختلاف باید به قرآن رجوع کرد.

اسم صد و بیست و هفتم: النصیر

لفظ نصیر در قرآن ۲۴ بار وارد شده و در چهار موردوصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید:

۱.(وَ إِنْ تَوَلَّوا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ مَولاکُمْ نِعْمَ المَولی وَنَعْمَ النَّصیر).(انفال/۴۰) «بگو اگر روی گردانید بدانید که خدا مولای شما است نیک مولا و نیک یاری دهنده ای است». ۲. (...وَ اعْتَصِمُوا بِاللّهِ هُوَ مَولاکُمْ فَنِعْمَ المَولی وَ نِعْمَ النَّصیر).(حج/۷۸) «به خدا پناه برید او مولای شما است، نیک مولا و نیک یاری دهنده ای است». ۳. (...وَ کَفی بِرَبِّکَ هادِیاً و نَصِیراً).(فرقان/۳۱) «کافی است که پروردگارت راهنما و یاری دهنده است». ۴. (وَ اللّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدائکُمْ وَکَفی بِاللّهِ وَلِیّاً وَ کَفی بِاللّهِ نَصِیراً).(نساء/۴۵) «خدا به دشمنان شما آگاه تر است، کافی است که خدا ولی و یاری دهنده شما است». «نصیر» از ماده «نصر» به معنی عون و کمک گرفته شده است، تفاوتی که با ناصر دارد این است که «نصیر» دلالت بر مبالغه می کند، ویکی از مظاهر این صفت این است که رسولان و مؤمنان را در همین جهان کمک می کند چنان که می فرماید: (إِنّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنا وَالّذِینَ آمَنُوا فِی الحَیاهِ الدُّنْیا...).(غافر/۵۱) «ما رسولان و مؤمنان را در زندگی دنیا کمک می کنیم». همچنین است آیات دیگر که از یاری کردن خدا در جنگ ها و نبردها گزارش می دهند، بلکه می توان گفت خدا همه بندگانش را کمک می کند، ولی برخی از آنها مؤمن و سپاسگزار و برخی دیگر کافر و نعمت نشناسند.

حرف «ن»

اسم صدو بیست و هشتم: النور

لفظ «نور» در قرآن ۴۱ بار آمـده، و فقط در یک مورد وصف خـدا قرار گرفته است چنان که می فرمایـد: (اَللّهُ نُورُ السَّمواتِ وَ الأَرضِ مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکاه فِیها مِصْباحٌ اَلْمِصْباحُ فِی زُجاجَه اَلزُّجاجَهُ کَأَنَّها کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ یُوقَدُ مِنْ شَجَرَه مُبارَکَه زَیْتُونَه لا شَرْقِیَّه وَ لاغَرْبِیَّه یَکادُ زَیْتُها یُضیءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ علی نُور یَهْدِی اللّهُ لِنُورِهِ مَنْ یَشاءُ وَ یَضْرِبُ اللّهُ الأَمْثالَ لِلنّاسِ وَ اللّهُ بِکُلِّ شَیء عَلِیمٌ).(نور/۳۵) «خدا نور آسمانهاو زمین است، مثل نور او بسان چراغدانی(۱) است که در آن چراغی باشد،

۱- [۱] «مشکات» غیر از مصباح است، دومی بـه معنی چراغ و اوّلی بـه معنی «چراغـدان» اسـت اکنـون بایـد دیـد مقصـود از «چراغدان» چیست. تمدن صـنعتی که تحولی در مسائل زندگی به وجود آورده، مصادیق قسـمتی از مفاهیم را از ذهن ما گرفته است. بـا مراجعه به کتب لغت و تفاسیر روشن می شود که در زمانهـای دیرینه(نه چنـدان دور) در دیوار اتـاق مجاور با حیاط طـاقچه و یا روزنه ای می ساختنـد و چراغ را در آن قرار می دادنـد، و دو طرف آن را شـیشه می کردنـد تا هر دو نقطه (اتاق و حیاط) از آن نور بگیرد. نگارنده به خاطر دارد دورانی که هنوز استفاده از برق همگانی نشده بود در شبهای تابستانی تبریز که پیوسته همراه با باد است، برای صیانت چراغ از طوفان و باد، چراغ را در «جاچراغی» ـ شیشه ای بزرگ به شکل مکعب ـ قرار می دادنـد، و اعضـای خانواده دور آن گرد می آمدنـد و من در دوران کودکی آن را در منزل جـد مادریم مرحوم میرزا جعفر راثی که از منبریهای تبریز، بود دیده بودم. در لسان العرب می گوید:کلّ کوّه لیست بنافذه مشکاه.

آن چراغ در درون شیشه، و آن شیشه بسان ستاره درخشنده، از روغن درخت پر برکت زیتون که نه شرقی است و نه غربی بر افروخته می شود، نزدیک است روغن آن روشنی بخشد، هرچند آتشی به آن نرسد، نوری افزون بر نور دیگر، خدا هرکس را که بخواهد به سوی نور خود هدایت می کند، خداوند برای انسانها مثالهایی می آورد و خدا بر همه چیز آگاه است». ابن فارس می گوید: نور حاکی از روشنی است، و به روشنایی که به چشم می تابد نور می گویند، و آن روشنایی که از اجسامی مانند خورشید و ماه و ستارگان حاصل می شود نیز نور نامیده می شود، خلاصه هرچیزی که راه را روشن سازد نور است. ولی از نظر قرآن نور معنی گسترده تری دارد و آنچه را که راه سعادت را نیز روشن سازد نور نامیده می شود. به خاطر این گسترشی که در معنی نور وجود دارد، قرآن امور معنوی را که راه سعادت را می نمایانند نور می نامد، مانند: پیامبر، قرآن، تورات و ایمان، چنان که می فرماید: ۱. (...قَد جاءَکُمْ مِنَ اللّهِ نُورٌ وَ کِتابٌ مُبین).(مائده/۱۵) «از سوی خدا به سوی شما نور و کتاب روشنگر آمد». ۲. (...وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکُمْ نُوراً مُبیناً).(نساء/۱۷۴) «به سوی شما نور روشنی بخش نازل نمودیم». ۳. (إِنّا أَنْزَلْنَا التَوراه فِیها هدیً وَ نور...).(مائده/۴۴) «ما تورات که در آن راهنمایی و روشنایی است نازل کردیم». ۴.(اللّهُ وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ...).(بقره/۲۵۷) «خدای ولی کسانی است که ایمان آورده اند، آنان را از تاریکی به سوی نور هدایت

می کنـد». آیه اخیر در صـدد بیـان شأن خـدا است و آن این که افراد مؤمن در پرتو ولایت خـدا از کفر خارج شـده و به وادی ایمان وارد می شوند. مسـلماً نور در محاورات عرب همان نور حسـی است، ولی از طریق استعاره و مناسبتی که میان نور حسی و هدایت های الهی هست، هدایت های الهی و اسـباب آنها نیز نور نامیده شده است. در آیه گذشته خدا به عنوان «نور» معرفی شده است، و نکته آن این است که «نور» چیزی است که خود ظاهر است و اشیای دیگر را نیز ظاهر می سازد، و وجود خدا نیز همین گونه است، زیرا وجود خـدا قـائم به ذات و ظـاهر به نفس است، و قیـام و ظهور سـایر موجودات به واسـطه او است، و از آنجا که تعریف نور حسـی، بر وجود خدا نیز منطبق است، خدا نور نامیده شده است. از آنجا که نور دارای مراتب است، ازنور ضعیف گرفته تا متوسط و شدیـد، وجودی که ظاهر کننـده اشـیا است، نیز دارای مراتب مختلف است، ولی در عین حال وجود امکانی که خود روشـنی بخش است، وابسـته به نور واجب بوده و یک لحظه جدایی از منشأ، مایه نابودی آن است. در آیه یاد شده خدا نور آسـمانها و زمین معرفی شده است، زیرا پدید آرنده آسـمانها و زمین است. در این مورد سـخنی را که قبلاً از ابو الشـهداء حسین بن علی (علیهما السلام) نقل کردیم به یاد آرید:«أیکون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتّی یکون هو المُظْهِر لـک»: آیـا برای غیر تو ظهور و بروزی هست که برای تو نیست تا این که ظاهر کننـده تو باشـد؟ از اطلاق لفظ نور بر خـدا می توان نتیجه گرفت که وجود خدا آشکار است و هیچ نوع ابهامی به وجود او راه ندارد، او به خودی خود آشکار است، و

ظهور اشـیای دیگر در پرتو او صورت می گیرد، و به خاطر همین ظهور تکوینی است که تمام ذرات جهان تسبیـح گوی او می باشـند چنان که می فرماید: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ یُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِی السَّمواتِ والأَرضِ وَ الطَّیْر صافّات کُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبیحَهُ...). (نور/۴۱) «ندیدی که آنچه در آسمانها و زمین است و مرغان پرواز کننده خدا را تسبیح می کنند، و هر یک دعا و تسبیح خود را می دانـد». هرگـاه این موجودات، خـدا را تسبیـح می گوینـد، طبعـاً او را می شناسـند، زیرا تسبیـح بـا جهل ونا آگاهی معنی نـدارد، و از آیه دیگر اسـتفاده می شود تمام ذرات جهان هستی ثناگویان درگاه هستی می باشـند، هرچنـد انسان کیفیت آن را نمی دانـد، چنان که می فرمایـد: (...وَ إِنْ مِنْ شَیء إِلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ...). (اسـراء/۴۴) «چیزی نیست مگر این که با ستایش خود خدا را تنزیه کنند، ولی شما تنزیه آنها را نمی فهمید».

حرف «واو»

اسم صد و بیست و نهم: الواحد

اشاره

لفظ واحد در قرآن سی بار آمده و در ۲۱ مورد وصف او قرار گرفته است، برخی را یادآور می شویم: ۱.(وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحیم).(بقره/۱۶۳) «خدای شما خدای یگانه است خدایی جز او که رحمان و رحیم است نیست». ۲.(لَقَدْ كَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ اللّهَ ثالِثُ ثَلاثَه وَ ما مِنْ إِله إِلاّ إِلهٌ واحِد...).(مائده/۷۳) «آنان گفتند: خدا سومین سه تا است کافر شدند، وجز خدای یکتا خدایی نیست». ۳. (...ءَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَیرٌ أَمِ اللّهُ الواحِدُ القَهّار).(یوسف/۳۹) «آیا خدایان پراکنده خوب است یا خدای یگانه غالب». ۴. (...لا تَتَّخِذُوا إِلهَیْنِ اثْنَیْنِ إِنَّما هُوَ إِلهٌ واحِد).(نحل/۵۱) «نگویید دو خدا، بلکه آن خدای یگانه است». معنی واحد که معادل آن در زبان فارسی لفظ «یک» است روشن است، ولی باید توجه داشت که هدف از توصیف خدا به واحد نفی نظیر است ومثل است و به تعبیر دیگر مقصود این نیست که خدا یک واحد عددی است، یعنی مانند یک فرد از انسان است، بلکه هدف این است که تعددندارد. و به عبارت دیگر آنان که خدا را دو تا یا سه تا می انگارند چون برای او

نظیری می پندارنـد، قرآن با توصـیف خدا به واحد این تعدد را نفی می کند، چنان که با لفظ احد ترکیب وکثرت در اجزاء را باطل می شـمارد. توحید خدا مراتبی دارد که به اجمال یادآور می شویم: ۱. توحید در ذات: دو معنا دارد: الف. مثل و مانندی ندارد، ب. بسیط است و اجزاء ندارد نه درخارج و نه در ذهن. ۲. توحید در صفات یعنی صفات خدا عین ذات او است نه زاید بر ذات. ۳. توحیـد در خالقیت: در صـفحه هستی آفریدگاری، بالذات جز او نیست. ۴. توحیـد در ربوبیت: مدبر انسان و جهان خدا است. ۵. توحید در حاکمیت: جز خدا کسی به دیگری حق حکومت ندارد. ۶. توحید در طاعت: یعنی مطاع بالذات جز او کسی نیست. ۷. توحید در تشریع: قانونگذاری مخصوص او است. ۸. توحید در عبادت: تنها او شایسته پرستش است. توصیف خـدا در این آیات به وصف وحدت ممکن است ناظر به توحید در ذات باشد، و این که برای او نظیر و مانندی نیست، همچنان که جزء عقلی و خارجی نیست، و در عین حال می توانـد ناظر به معنی وسـیعی باشد و آن این که خالق و مدبری جز او نیست، آنچه که مهم است تـبیین توحیـد ذاتی خـدا است، و این که می گوییم خـدا یکی است مقصود چیست؟ محقّقـان می گوینـد: وحدت بر دو نوع است:

۱. وحدت عددی: و آن این که از یک مفهوم کلی که قابلیت پیدایش افراد کثیر را دارد فقط فردی به وجود آید، مانند مفهوم خورشید که در عـالم حسّ مـا یـک مصـداق بیش نـدارد هرچنـد ممکن است در عوالم دور از حس ما خورشـیدهای دیگری باشـد.و چون از وجود آنهـا اطلاـع نـداریم می گوییم آفتاب یکی است این وحـدت را، وحـدت عـددی می نامنـد. در توحید عـددی ملاـک وجود یک مفهوم کلی است که نسـبتش به افراد مختلف یکسان است، گرچه یک فرد بیش نـدارد. ۲. وحدت حقـه: در این وحـدت مفهـوم کلی مطرح نیست، بلکه تمـام تـوجه به خـارج است و آن این که واقعیت یـک شـیئ تعـدد بردار نباشـد، یعنی اثنینیت و تکثر نپـذیرد، مثلاًـ هرگـاه وجود مطلق را از هر نوع اضافه به ماهیت قطع نظر کنیم، برای وجود صـرف، ثانی و نظیر نیست،زیرا فرض این است که جز وجود، چیز دیگری مطرح نیست و هیـچ نوع تمیزی که مایه اثنینیت باشـد در آن وجود ندارد، در این صورت چنین وجود تعدد پذیر نیست. برای تقریب ذهن یادآور می شویم مفهوم شیرینی یا ترشی هر یک ازاین دو مفهوم، وحـدتی دارد، تـا به سوی چیزی اضافه نشود نمی توان برای آن کثرت و اثنینیت تصور کرد، آنگاه تعـدد می پـذیرد که بگوییم شـیرینی قنـدو شـیرینی عسـل، و هرگاه پای غیر از میان برداشـته شود مفهوم شـیرینی به وحـدت خود باز می گردد. هرگاه در واقعیت خارج، وجودی باشـد که در آن جز هستی چیزی نباشـد و طبعاً از هر نوع حـد و مرزی پیراسـته گردد مسـلماً چنین وجودی کثرت و تعدد بر نمی دارد، زیرا ملاک کثرت، نفوذ غیر در شیئ است، و فرض این است که جز وجود و هستی چیزی در آن نیست. بنابر این اگر می گوییم خـدا واحـد است، مقصود از واحد همین است یعنی واقعیتی است که تعدد و اثنینیت

نمی پذیرد. در روز جمل که برق شمشیرها خواب را از چشمها ربوده و جانها را به لب آورده بود، مردی برابر امام قرار گرفت و عرض کرد این گفتار را برای من تفسیر کن، که می گوییم «خدا یکی است» مردم از هر طرف به وی اعتراض کرده و گفتند: حالا جای چنین پرسش است؟ امام (علیه السلام) فرمود: او را رها کنید، آنچه را او می خواهد، همان است که ما آن را از طرف درگیر می خواهیم. امام (علیه السلام) فرمود: این که می گوییم خدا یکی است چهار احتمال دارد: ۱. خدا یکی است مقصود وحدت ریاضی وعددی باشد. ۲. خدا یکی است، مقصود از آن وحدت نوعی باشد، مانند انسان که یک نوع از حیوان است. خدا را نمی توان با یکی از این دو معنای وحدت توصیف کرد، زیرا چیزی که دومی ندارد در باب اعداد وارد نمی شود، واحد عددی جایی است که از یک مفهوم کلی یک فرد پیدا شود در حالی که امکان فرد دیگر، نیز باشد،در صورتی که خدا واحد است نظیر او محال است. دومی نیز بر خدا اطلاق نمی شود زیرا لازمه آن این است که خدا شبیه افراد دیگر در این واقعیت نوعی باشد، و حال آن که خدا مثل و نظیر ندارد. و امّا دو معنایی که قابل حمل برخدا است عبارتند از: ۳. خدا یکی است یعنی برای اومثل و مانندی نیست. ۴. خدا یکی است یعنی اجزاء ندارد، بلکه «أحديّ المعنى»است یعنی نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم، قابل تقسیم نیست.(۱) در قرآن مجید اسم «واحد» همراه با اسم «قهار»وارد شده است چنان که می فرماید:(هُوَ اللّهُ الواحِدُ القَهّار) و شاید هدف از کنار هم آمدن این دو اسم

۱- [۱] صدوق، توحید، باب ۳، حدیث ۳، ص ۸۲_۸۳.

بیان برهان «واحد» بودن است، و آن این که هر موجود محدود و متناهی مقهور حدود و قیود حاکم بر آن می باشد. هرگاه خدا از هر نظر قاهر باشد طبعاً حدّی بر آن حکم نخواهد کرد. و محدود نبودن ملازم با قاهریت است، و ناگفته پیدا است موجود بی حد و بی مرز، تعدد بردار نیست، زیرا هرگاه دومی فرض شود، این موجود بی مرز،مرز خواهد داشت.

قرآن و نفی تثلیث

یکی از اهداف توصیف خدا به وحدانیت رد اندیشه تثلیث است که جزء عقاید مسیحیان است و حاصل گفتار آنها این است که واقعیت خدا را موجودی تشکیل می دهد که برای خود دارای سه جز یا سه فرد است که در عین تعدد، دارای وحدت می باشند، و خدا یکی از این سه جزء یا سه فرد است. از آنجا که تبیین تثلیث همراه با وحدت حامل تناقض در خود فرضیه است تاکنون هیچ متکلم مسیحی نتوانسته است این فرضیه دربرگیرنده تناقض را به صورت معقول تصویر وتبیین کند، تا چه رسد که بر حقانیت آن دلیل اقامه کند. قرآن مجید از طرق گوناگون اندیشه تثلیث را ابطال کرده است که برخی را یادآور می شویم: گاهی قرآن بر بشر بودن مسیح و مادر او تصریح می کند که مانند سایر پیامبران زندگی مادی داشتند در این صورت مسیحی که می خورد و مانند دیگران زندگی می کردچگونه می تواند خدا و یا یکی از افراد تثلیث باشد. چنان که می فرماید: (مَا المَسیحُ ابنُ مَریم إِلاّ رَسُولٌ قَدْخَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدّیقهٌ کانا یَأْکُلانِ الطَّعام).(مائده/۷۵) «مسیح فرزند مریم پیامبری بیش نبود که قبل از او نیز پیامبرانی آمده اند، و مادر او صدیقه

است، و هر دو غذا می خوردند». بنابر این زندگی مادّی مسیح و مادرش مریم نشانه نفی الوهیت او است. و گاهی قرآن از راه دیگر اندیشه تثلیث را رد می کند و آن این است که چگونه می توان مسیح را به الوهیت توصیف کرد در حالی که خدا اگر بخواهد او و سایر افراد دیگر بشر را از بین می برد چنان که می فرماید: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللّهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسيحَ ابنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِي الأَرْضِ جَمِيعاً...).(مائده/۱۷) «بگو آنان که می گویند: خدا همان مسیح فرزند مریم است کافر شده اند، در پاسخ آنها بگو: چه کسی می تواند مانع مشیّت الهی گردد اگر بخواهد مسیح فرزند مریم و مادرش و همه اهل زمین را به هلاکت رساند». بنابر این قاهریت خدا ومقهور بودن مسیح گواه بر این است که مسیح فاقد الوهیت است. گاهی قرآن از برهان سوم بهره می گیرد و آن این که برخی از نصاری مسیح را فرزند خدا می دانند، و یادآور می شود که واقعیت فرزند داری جز این نیست که جزئی از پدر جدا شده و در رحم مادر به تدریج پرورش پیدا کند، تا مثل خود پدر گردد. و اگر خدا دارای فرزند باشد قهراً مادی خواهد بودو باید برای آن حرکت، زمان و مکان و ترکیب فرض کرد، در حالی که خدا بالاتر و برتر از این امور است، چنان که می فرماید: (وَ قالُوا اتَّخَذَ اللّهُ وَلَداً سُبْحانَهُ بَلْ لَهُ ما فی السَّمواتِ وَ الأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قانِتُونَ*بَدِيعُ السَّمواتِ وَ الأَرضِ وَإِذا قَضى أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُون). (بقره/۱۱۶_۱۱۷)

«می گویند:خدا برای خود فرزند برگزیده است، منزه است او، بلکه هر چه در آسمانها و زمین است از آن او است، و همه فرمانبرداراو می باشند.او آفریننده آسمان و زمین است، هرگاه چیزی را اراده کند می گوید موجود باش، و آن چیز موجود می شود». لفظ «سبحانه» درجمله(...اتَّخَذَ اللّهُ وَلَداً سُبْحانَهُ) ممکن است ناظر به همین گفتار پیش باشد، که فرزند داشتن لوازمی دارد که خدا از آن منزه است، ولی در عین حال دیگر جمله نیز نوعی گواه بر تنزیه خدا از فرزند می باشند: مثلاً جمله: (...لَهُ ما فی السَّمواتِ وَ الأَرْضِ کُلٌّ لَهُ قانِتُون)ممکن است ناظر به این باشد که تصویر فرزند برای خدا، تصویر ثانی برای او است، و طبعاً او نیز قاهری مانند خدا خواهد بود، در حالی که آنچه که در جهان آفرینش است از آسمانها و زمین همه فرمانبردار او هستند، نه نظیر و همتای او. وجمله:(وَإِذا قَضی أَمْراً...) ممکن است ناظر به این باشد که «فرزندداری» در گرو پرورش جزئی از موجود در مدت چند ماه است، در حالی که ایجاد خدا، ایجاد فوری است نه ایجاد تدریجی، او هر موقع بخواهد و اراده اش تعلق پیدا کند فوراً محقّق می شود، البته معنی این سخن این نیست که در جهان فعل تدریجی وجود ندارد، بلکه باید فعل الهی را دو نوع تقسیم کرد: هرگاه فعل مباشری خدا باشد طبعاً نمی تواند حالت انتظاری داشته باشد و باید به صورت دفعی وجود پیدا کند، و از آنجا که فرزند خواهی مربوط به خود خدا است، با توجه به کمال فاعل تدریج متصور نخواهد بود. ولی اگر فعل، فعل تسبیبی او باشد مسلماً، تدریجی خواهد بود، و در عالم ماده تدریج است به خاطر این است که قابلیت ها به طور تدریج پدید می آیند طبعاً فیض وجود نیز رنگ تدریج به خود می گیرد. خلاصه باید افعال خدا را به دو نوع تقسیم کرد، فعلی که در گرو مقدمه پیشین نیست، جز فاعل(خدا) در آنجا مطرح نمی باشد تدریج در آن متصور

نیست، و فعل در گرو قابلیت های پیشین است و خود قابلیت ها تـدریجاً حاصل می شونـد، قبض به تبع تـدریجی بودن قابلیت ها، تـدریجی بوده، هرچنـد هر فیض نسبت به قابلیت خود دفعی و آنی است. دقت در دو آیه یاد شـده ما را به عظمت قرآن و اینکه نـازل گردیـده از فراسوی طبیعت است متوجه می سازد و هرگز یک انسان دور از تمـدن و مسایل علمی بـدون استمداد ازوحی نمی توانست در دو آیه کوتاه چنین براهین فلسفی بر نفی تثلیث و اثبات تنزیه خدا بیاورد.

اسم صدو سی ام: الواسع

لفظ واسع در قرآن نه بار آمده و در هشت مورد وصف خدا قرار گرفته است. چنان که می فرماید: ۱. (وَ لِلّهِ المَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ واسِعٌ عَلیمٌ).(بقره/۱۱۵) «مشرق و مغرب از آن خدا است به هر سو که رو کنید همان جا رو به خـدا است خـدا محیط و دانا است». ۲. (...إِنَّ رَبَّکَ واسِعُ المَغْفِرَهِ هُوَ أَعْلَمُ بِکُمْ إِذْ أَنْشَأَکُمْ مِنَ الأَرْضِ...).(نجم/۳۲) «آمرزش پروردگـار تو وسیع است، او به شـما آنگاه که شـما را از زمین آفریـد آگاه تر است». «واسع» از «وسع» گرفته شـده که خلاف «ضیق» و تنگی است، قطعاً مقصود واقعی از «سعه» و «ضیق» با توجه به متعلق روشن می شود، در آیه نخست چون یادآور می شود به هر طرف رو کنیـد آنجـا خـدا است طبعـاً مقصود از واسع احـاطه وجودی خـدا است، ولی در آیه دوم مقصود گسترش مغفرت الهی است،

چنان که در آیات دیگر نیز وسعت ناظر به علم و یا فعل الهی است چنان که می فرماید:(...وَسِعَ کُلّ شَیء عِلماً).(طه/۹۸): «دانش او به همه چیز احاطه دارد»، (...قَدْأَحاطَ بِکُلِّ شَیء عِلماً).(طلاق/۱۲):«از نظر دانش بر همه چیز احاطه دارد».(...رَحْمَتی وَسِعَتْ کُلَّ شَیء...).(اعراف/۱۵۶):«رحمت من همه چیز را فرا گرفته است».

اسم صدو سی ویکم: الوالی

لفظ «والی» در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا آمده است، چنان که می فرماید: (وَ إِذا أَرادَ اللّهُ بِقَوم سُوءً فَلا مَرَدَّ لَهُ وَ ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وال).(رعد/۱۱) «هرگاه خدا برای مردمی عذاب یا مصیبت بخواهد برای آن دافعی نیست، و برای آنان جز خدا سرپرستی نیست که عذاب را از آنان دفع کند». لفظ والی از «ولی» گرفته شده که به معنی قرب و نزدیکی است، زیرا نزدیکی انسان به انسان است که یک نوع اولویتی در او پدید می آورد، و مقصود ازوالی در آیه، متولی و سرپرست انسان است، که به حکم سرپرستی، شر را از او دفع کند، و این تنها خدا است که ولیّ همه انسانها است و اراده او نافذ و قاطع است.

اسم صد و سی و دوم: الودود

لفظ «ودود» در قرآن دوبار آمده و وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّی رَحِیمٌ وَدود).(هود/۹۰) «از پروردگارتان طلب مغفرت کنید پس به سوی او برگردید، پروردگار من مهربان و دوستدار(بندگان خویش) است».

ص : ۳۸۵

(إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَ يُعِيد*وَ هُوَ الغَفُورُ الوَدُود).(بروج/۱۳_۱۴) «او است که می آفریند و پس از مرگ باز می گرداند، او آمرزنده و دوستدار است». ابن فارس می گوید:«ودود» بر وزن فعول حاکی از محبت است، و می تواند به معنی مفعول (محبوب) باشد زیرا خدا محبوب اولیاء ومؤمنان است، و می توانـد به معنی فاعل باشد(دوستدار) مانند غفور که به معنی غافر است و مفاد آن این است که خدا بندگان صالح خود را دوست می دارد.و از این که در کنار رحیم و غفور آمده است مناسب همان معنی دوم است. نمایش این اسم در زندگی بشر روشن است، بشر با اعمال صالح خود می تواند محبوبیتی در میان مردم کسب کند چنان که می فرمایـد: (إِنَّ الّذینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ سَیَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمنُ وُدّاً).(مریم/۹۶) «آنـان که ایمـان آورده و عمل صالح انجام داده اند، خدا دوستی آنان را در دلها می افکند».

اسم صد و سی و سوم: الوکیل

لفظ وکیل در قرآن ۲۴ بار وارد شـده و در چهارده مورد، وصف خـدا قرار گرفته است مانند: (...خالِقُ کُلِّ شَیء فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلى كُلّ شَیء وَكِيل).(انعام/۱۰۲) «آفریننده همه چیز است او را بپرستید که نگهبان همه چیز است». (وَ للّهِ ما فِی السَّمواتِ وَ ما فِی الأَرْضِ وَ کَفى بِاللّهِ وَكِيلاً).(نساء/۱۳۲) «برای خدااست آنچه در آسمانها و زمین است وکافی است که او حامی است». (إِنَّ عِبادی لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطان وَ كَفى بِرَبِّكَ وَكيلاً).(اسراء/۶۵) «تو را بر بندگان من تسلطی نیست و کافی است که خدا حامی و یاور است».

و آیات دیگر: ابن فارس می گوید: ماده «وکل» حاکی از اعتماد به دیگری در کار است، و اگر به وکیل، وکیل می گویند چون کار به او واگذار می شود. راغب در مفردات می گوید: «توکل» این است که بر غیر خود اعتماد کنی و او را نائب خود قرار دهی.و ـ لذا ـ می فرماید: (...وَ کَفی بِاللّهِ وَکیلاً)یعنی «به او بسنده کن تا کارهای تو را انجام دهد». ولی باید توجّه نمود که اگر وکالتهای عرفی به معنی، نائب گیری و یا اعتماد به دیگری است، ولی وکیل گرفتن خدا، معنی بالاتر از این دارد و آن واگذاری کار بـه او است به هر صورتی که بخواهد، و به همین جهت می فرماید:(...وَ قالُوا حَسْبُنَا اللّهُ وَ نِعْمَ الوَکیل).(آل عمران/۱۷۳):«ما را کافی است و چه وکیل خوبی است». و به دیگر سخن: در وکالتهای عادی، موکل، از وکیل می خواهد فلان کار را صورت دهد و در مورد خدا، موکل کار را به او می سپارد به هر نحوی بخواهد و صلاح بداند انجام می دهد. وکیل های عادی، از دیگران کمک می گیرند، چه بسا در اثنای کار از صورت دادن به مورد وکالت ناتوان می شوند بر خلاف وکالت خدا، که به تنهایی، بدون کوچکترین ناتوانی انجام می دهد، چنان که می فرماید:(...وَ کَفی بِرَبِّکَ وَکیلاً).(اسراء/۶۵) از آنجا که وکیل پیوسته حافظ منافع موکل است، گاهی به مناسبتی در معنی «حفیظ» نیز به کار می رود چنانکه می فرماید: (...اللّهُ حَفیظٌ عَلَیْهِمْ وَ ما أَنْتَ عَلَیْهِمْ بِوَکیل).(شوری/۶) «خدا حافظ ونگهبان آنان، تو نگهبان آنها نیستی، ونیز به مناسبتی در معنی مسلط به کار می رود» چنانکه می فرماید:(...مَنْ ضَلَّ فَإِنَّما یَضِلُّ عَلَیْها وَ ما أَنْتَ عَلَیْهِمْ

بِوَکِیل).(زمر/۴۱) «هرکس گمراه شود به ضـرر خویش گمراه شده تو بر او مسـلط نیستی». انگیزه انسان از وکیل گیری دو چیز است: الف. صـاحب کـار از انجـام کار ناتوان است، یا کار مهمتری در دست دارد، از این جهت کار را به دیگری واگـذار می کند. ب. وکیل در انجام کار از بصـیرت و آگاهی بیشتری برخوردار است. درمورد وکیل گرفتن خدا، هر دو شـرط به نحو اتم موجود است، انسـان به عجز و ناتوانی خود در زنـدگی معترف است، وخـدا نیز داناتر و تواناتر بر انجام کار است از این جهت مردان عارف کارها را به خـدا واگـذار می کنند چنان که می فرماید: (وَ تَوَکَّلْ عَلَی الحَیِّ الَّذِی لا یَمُوت...).(فرقان/۵۸) «کا را به خـدای زنـده که هرگز نمی میرد، واگـذار کن». و نیز می فرماید:(...وَ مَنْ یَتَوکَّلْ عَلَی اللّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ...).(طلاق/۳) «هرکس کار را به خـدا واگـذارد او برای او کافی است». سـرانجام بایـد دانست که واگـذاری کار به خدای بزرگ به معنی دست روی دست گـذاردن و صورت ندادن کار نیست بلکه بندگان خدا تا آنجا که می توانند، مقدمات کار را انجام می دهند آنگاه کار را به او تفویض نماینـد، و به دیگر سـخن: آنچه به آنها محول نشـده انجام می دهنـد آنگاه به خـدا واگـذار می کنند. قرآن در یکی از آیـات خود به پیامبر دسـتور می دهـد، که افراد با ایمان را در میـدان های نبرد در جایگاههای مخصوصـی بگمارد و تا آنجا که وظیفه آنها می باشد انجام دهند، آنگاه کار را به خدا بسپارند چنانکه می فرماید: (وَ إِذْ

غَدَوتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ المُؤمِنِينَ مَقاعِدَ لِلقِتالِ وَ اللّهُ سَمِيعٌ عَليمٌ).(آل عمران/۱۲۱) «آنگاه با مدادان در میان کسان خود بیرون آمدی، مؤمنان را در جایگاههای خود برای جنگ، قراردادی، خدا شنوا و دانا است». (إِذْ هَمَّتْ طائِفَتانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلا وَ اللّهُ وَلِيُّهُما وَ عَلى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ المُؤْمِنُونَ).(آل عمران/۱۲۲) «آنگاه که دوگروه از شما آهنگ سستی در جنگ کردند و خدا یاور آنان است مؤمنان باید بر خدا توکل کنند». کسانی که وکیل گرفتن خداوند، و یا توکل را به معنی کناره گیری از کار تفسیر می کنند، از معنی واقعی توکل غفلت کرده و آن را با اهمال و سستی یکسان گرفته اند. و مفسران در تفسیر آیه (إِنَّ اللّهَ هُو الرَّزّاقُ ذُو القُوَّهِ المَتین)(ذاریات/۵۸) سرگذشت آموزنده ای از یاران پیامبر نقل می کنند علاقمندان مراجعه بفرمایند.

اسم صدو سی و چهارم: الولی

لفظ «ولی» به صورت مجرد، یا مضاف به کلمه دیگر، ۴۴ بار در قرآن وارد شده و در ۳۵ مورد وصف خدا قرار گرفته است گاهی در صدد اثبات ولایت بر خدا است، و احیاناً نیز همراه با نفی ولایت از غیر او است مانند: (وَ اللّهُ أَعْلَمُ بِأَعدائِكُمْ وَ كَفى بِاللّهِ وَلِيّاً وكَفى بِاللّهِ نَصِيراً).(نساء/۴۵) «خدا دشمنان شما را بهتر می شناسد، همین بس که او ولی و همین بس که او یار شما است». ونیز می فرماید: (...ما لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيّ وَ لا شَفِيع...).(سجده/۴)

«شما جز خدا ولی و شفیعی ندارید». به هنگام بحث از «مولی» در باره معنی «ولی» گفتگو کردیم.

اسم صدو سی و پنجم: الوهاب

لفظ «وهاب» در قرآن ۳ بار وارد شده و در همه موارد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (...وَ هَبْ لَنا مِنْ لَدنْکَ رَحْمَهً إِنَّکَ أَنْتَ الوَهّاب).(آل عمران/۸) « رحمت خود را بر ما ارزانی دار، زیرا تو بخشاینده ای». (أَمْ عِنْدَهُمْ خَزائِنُ رَحْمَهِ رَبِّکَ العَزِیزِ الوَهّاب).(ص/۹) «یا گنجینه های رحمت پروردگار توانا و بخشاینده ات نزد آنها است». (وَ هَبْ لِی مُلکاً لایَنْبَغی لأَحَد مِنْ بَعْدی إِنَّکَ أَنْتَ الوَهّاب).(ص/۳۵) «برای من سلطنتی عطا کن پس از من کسی شایسته آن نباشد، که بخشاینده ای». راغب می گوید:لفظ «وهاب» از «هبه» گرفته شده و معنی این است که چیزی بدون عوض تملیك دیگری کنی چنان که می فرماید:(وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ...).(انعام/۸۴و انبیاء/۷۲) «اسحاق را به ابراهیم بخشیدیم». و نیز می فرماید: (اَلْحَمْدُ للّهِ الّذِی وَهَبَ لِی عَلَی الکِبَرِ إِسماعِیلَ وَ إِسْحاقَ...). (ابراهیم/۳۹) «سپاس خدا را که در بزرگ سالی به من اسماعیل و اسحاق را بخشید». توضیح این که بخشش دو رکن دارد: ۱. چیزی را که می بخشد، خود مالك آن باشد. ۲. آن را بدون عوض ببخشد.

بنـابر این واهب و بخشاینـده واقعی خـداست و جز او بخشاینـده ای نیست زیرا او مالـک جهـان و آنچه در او است، و مـالکیت دیگری در طول مـالکیت او، و به تملیک او صورت می گیرد. او است که واقعاً بـدون عوض می بخشـد، در حالی که دیگران روی انگیزه ستایش در این جهان یا به امید پاداش در آخرت و یا لااقل ارضای عاطفه درونی، می بخشند، چنان که می فرماید: (قُلْ ما یَعْبَؤُا بِکُمْ رَبِّی لَولا دُعاؤُکُمْ فَقَدْ کَذَّبْتُمْ فَسَوفَ یَکُونُ لِزاماً) (فرقان/۷۷) «بگو پروردگار من برای شما ارزش قائل نیست اگر او را نخوانی، پیامبران او را تکـذیب کردیـد، و نتیجه آن دامنگیر شـما خواهد شد». تجلی این اسم در زندگی ما این که به دنیا دل نبندیم، و به شـیوه قرآن دسـتور داده: مال را به دیگران ببخشـیم. قرآن شـیوه بخشش را چنین بیان کرده است:(وَ الَّذِینَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ یُسْرِفُوا وَ لَمْ یَقْتُرُوا وَ کـانَ بَیْنَ ذلِکَ قِواماً).(فرقان/۶۷) «آنان که اگر انفاق کننـد، اسـراف نمیورزند و نه خسـت نشان می دهند بلکه راهی میان این دو را می گیرند».

حرف «ه_»

اسم صد و سی و ششم: الهادی

اشاره

اسم «الهـادی» در قرآن ده بـار آمـده و در دو مورد، وصف خـدا قرار گرفته است، چنانکه می فرمایـد: (...وَ إِنَّ اللّهَ لَهادِ الّذینَ آمَنُوا إِلی صِراط مُسْتَقیم).(حج/۵۴) «خـدا افراد با ایمان را به راه راست هـدایت می کنـد». و نیز می فرمایـد: (...وَ کَفی بِرَبِّکَ هادِیاًوَ نَصیراً).(فرقان/۳۱) «کـافی است که پروردگـارت راهنمـا و کمـک تـو است». از برخی از آیـات، راهنمـا بـودن خـدا به صورت ضـمنی نیز اسـتفاده می شود چنـانکه می فرمایـد:(...وَ مَنْ یُضْلِلِ اللّهُ فَمـا لَهُ مِنْ هاد).(رعـد/۳۳) «آن کس را کـه خـدا گمراه سازد برای او هدایت کننده ای نیست». یکی از اصول مسلّم قرآنی، آزادی انسان ها در مسئله هدایت و ضلالت،

و یـا ایمـان و کفر است و آیه:(وَ قُلِ الحَقُّ مِنْ رَبِّکُمْ فَمَنْ شـاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُر...).(کهف/۲۹)«بگو حق از جانب خـدا است هرکس می خواهـد ایمان بیاورد و هرکس می خواهـد کفر ورزد». بیانگر اصل اختیار و آزادی انسان در گرایش به آیین الهی، و یا روی گردانی از آن است. در مقابل این اصل، اصل دیگری است به نام اینکه هـدایت و ضـلالت افراد در دست خدا است و او هرکس را بخواهـد هـدایت وهرکس را بخواهد گمراه می سازد چنانکه می فرماید:(وَ ما أَرْسَـلْنا مِنْ رَسُول إِلاّ بِلِسانِ قَومِهِ لِیُبَیِّنَ لَهُمْ فَیُضِـلُّ اللّهُ مَنْ یَشـاءُ وَیَهْـدی مَنْ یَشاءُ وَ هُوَ العَزِیزُ الحَکیم).(ابراهیم/۴) «هیـچ پیامبری را جز به زبان قوم خویش نفرسـتادیم تا برای آنان (پیامهای الهی را) بیان کننـد، (خـدا) هرکس را بخواهـد هدایت، و هرکس را بخواهد گمراه می سازد اوست قدرتمند وحکیم».(۱) اکنون سؤال می شود، چگونه این دو اصل متضاد با هم پذیرفته می شوند اگر انسان مختار و آزاد اسـت بایـد در هـدایت و ضـلالت نیز آزاد باشـد، و اگر ایمـان آوردن افراد و کفر ورزیـدن آنهـا در دست خـدا است، پس در گرایش به دین و اعراض از آن آزاد نیست. آگاهی از مقصـد قرآن در باره هـدایت و ضـلالت بسـتگی دارد که مجموع آیات مربوط به موضوع هدایت، یک جا مورد بررسـی قرار گیرند، و در غیر این صورت، به مرام واقعی قرآن نخواهیم رسـیدو همین امر سبب شده است که نگارنده پس از سالهای اشتغال به نگارش تفسیر ترتیبی، به تفسیر موضوعی روی آورده و آن را تعقیب می کنـد. یادآور می شویم که کلیـد حل اختلاف، در گرو، آگاهی از انواع هـدایتها است که برخی همگانی و در اختیار همه مردم است و برخی دیگر اختصاصی و در دست خدا است، اینک انواع هدایتها:

الف. هدایت همگانی فطری

اشاره

خدا گیاهان و جانداران را آفرید، و در وجود هر یک از این دو نوع قوه و

۱- [۱] و این مضمون: هدایت و ضلالت در دست خدا است در سوره نمل/ ۹۳ و فاطر/۸ نیز وارد شده است.

نیرویی نهاد که او را به سوی کمالی که برای آن آفریده شده است رهبری نماید، قرآن به این نوع هدایت همگانی که حتی نبات وحیوان را در بر می گیرد در آیاتی اشاره کرده است و می فرماید: ۱.(...رَبُّنَا الّذی أَعْطی کُلَّ شَیء خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی). (طه/۵۰) «خدا آفرینش هر موجودی را به او ارزانی داشته، آنگاه او را هدایت کرد». مقصود از هدایت همگانی که همه موجودات امکانی را در بر می گیرد جز هدایت فطری در انسان، و غریزی در حیوان، و طبیعی در نبات، و جماد نیست و قرآن در آیات مختلفی درباره این نوع هدایت سخن گفته است.(۱) بنابر این هدایت تکوینی و فطری که با قلم قضایی، بر پیشانی هر موجودی نوشته شده، استثناء بردار نبوده و همه را شامل است لذا می بینیم: گیاهان و درختان به صورت خودکار بالا می روند، گل می کنند، میوه می دهند، و به حدّکمال می رسند و زنبور عسل، و مورچگان و کلیه جانداران با الهام از جهان غیب به زندگی حیوانی خود ادامه می دهند، در حالی که در هیچ مکتب و مرکزی، چیزی نیاموخته وحتی برای زایمان وپرورش اولاد درسی فرا نگرفته اند.

هدایت همگانی تبلیغی

در این میان انسان از یک هدایت همگانی دیگری برخوردار است که دیگر موجودات را چنین شأن و مقامی نیست و آن اینکه خدا او را از طریق عقل و خرد، اعزام پیامبران و آموزگاران الهی، فرستادن کتاب و صحیفه، به راه راست هدایت کرده و بهره گیری از این وسایل را در اختیار همگان قرار داده

۱- [۱] درباره همه موجودات سوره اعلی /۱_۳ و در باره زنبور عسل، سوره نحل/۶۸_۶۹، درباره انسان سوره بلد/۸_۱۰ و سوره شمس/۷_۸.

است. و تبعیض و استثنایی قائل نشده است، چنانکه می فرماید: (...وَ إِنْ مِنْ أَمَّه إِلاّـ خَلا فِیها نَذِیرٌ).(فاطر/۲۴) «هیچ امت و جمعیتی نیست مگر در میان آنان بیم دهی بوده است». در آیه دیگر می فرماید: (لَقَدْأَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الکِتابَ وَ المِیزان لِیَقُومَ النّاسُ بِالقِسْطِ ...).(حدید/۲۵) «ما پیامبران خود را با دلایل فرستادیم، و همراه آنان کتاب و ترازو نیز نازل کردیم تا مردم عدالت را بپا دارند». در این آیه، از سه وسیله تبلیغی همگانی سخن به میان آمده است: ۱.اعزام پیامبران همراه با معجزات: (رُسُلَنا بالبَیِّنات)، ۲. کتابهای آسمانی: (الکِتاب)، ۳. عقل و خرد، (المِیزان)، که در حقیقت وسیله سنجش حق و باطل است. از آنجا که پیامبران یکی از هادیان هستند ودر باره پیامبر خاتم می فرماید: (...و إِنَّکَ لَتهدی إِلی صِرط مُستَقیم).(شوری/۵۲) «تو به راه راست هدایت می کنی». و در باره قرآن می فرماید: (إِنَّ هذا القرآنَ یَهْدی لِلَّتی هِیَ أَقْوَم...).(اسراء/۹) «این قرآن انسان ها را به درست ترین آئین ها هدایت می کند». و در آیات دیگر از مشیت حکیمانه خود گزارش می دهد که هیچ ملتی را، عذاب نمی کند مگر این که با فرستادن پیامبر، حجت را بر آنها تمام می کند، چنانکه می فرماید:

(وَ ما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً).(اسراء/۱۵) «ماهیچ قومی را عذاب نمی کنیم مگر اینکه قبلاًـ برای آنها پیامبری می فرستیم». بنابراین، مشیت حکیمانه الهی ایجاب کرده است که ابزار هدایت را در اختیار همگان قرار دهد، آنگاه بگوید:(...فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُر...) واگر قرآن، در موردی می گوید: هدایت و ضلالت در دست خدا است، هرکس را بخواهد هدایت وهرکس را بخواهد گمراه می سازد، به این نوع از هدایت، ارتباطی ندارد. مشیت حکیمانه او تعلق گرفته که این قسم از هدایت در اختیار همگان باشد و هرکس خواست از آن بهره بگیرد. آری در برابر این دو هدایت همگانی، هدایت خصوصی است، که در اختیار برخی قرار می گیرد و به تعبیر دیگر: به هر کسی بخواهد می بخشد و به هرکس نخواهد نمی بخشد، البته خواستن و نخواستن خدا نیز بی ملاک نبوده و قطعاً برای خود ضابطه ای دارد که هم اکنون بیان می گردد.

ب. هدایت خصوصی

اشاره

خدای مهربان، گذشته از هدایت های همگانی، هدایت خاصی دارد که از آن گروهی است که از هدایت نخستین بهره گرفته و از این طریق خویشتن را در معرض بهرهوری از نسیم رحمت قرار دهد، خداوند نسبت به این گروه، از دریچه رحمت نگریسته، و در پوشش الطاف خاص خود در می آورد. گروهی که از هدایت همگانی (هدایت پیامبران، امامان وکتاب آسمانی) بهره مند شده، و با عقیده پاک در طریق اطاعت باشند، ناگهان الطاف خاص الهی شامل حال آنها می شود و از هدایت افزون ازگذشته، بهره مند می گردند، بهره گیری از این هدایت در دست خدا است، او هرکس را بخواهد هدایت می کند ولی خواست خدا، نیز بی ملاک نیست، ملاک آن، بهره مندی از

هدایت های قبلی است. اگر برخی از آیات، هدایت و ضلالت را از آن خدا می داند، مقصود این نوع هدایت خصوصی است و مقصود از گمراهی، محرومیت از آن می باشد، و اسباب هدایت خصوصی در اختیار همگان است. در این جا به دو گروه از آیات اشاره می کنیم که هدایت و ضلالت خصوصی را مدلل به اموری نموده است که فعل و ترک آنها در اختیار تمام بندگان است:

الف. ملاک هدایت خصوصی

برای شمول هدایت خصوصی ملاکهایی در آیات وارد شده که همگی به یک منشأ بر می گردد و آن بهره مندی از هدایت نخستین است، چنانکه: ۱. (...إِنَّ اللّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَن أَنابَ).(رعد/۲۷) «خدا هرکس را بخواهد گمراه، و آن کس که به سوی او توجه کند، هدایت می کند». ۲.(وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللّهَ مَعَ المُحْسِنِينَ).(عنکبوت/۶۹) «آنان را که در راه ما کوشش کرده اند به راههای خود هدایت می کنیم و خدا با نیکوکاران است». ۳. (وَ الّذِينَ اهْتَدَوا زادَهُمْ هُدىً).(محمد/۱۷) «آنان که هدایت یافته اند، بر هدایتشان افزودیم». ۴. (...إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْناهُمْ هُدىً).(کهف/۱۳) («اصحاب کهف) جوان مردانی بودند که به خدا ایمان آورده و برهدایتشان افزودیم». روی سخن در این آیات با گروه مؤمنان است که اسباب هدایت عمومی

بهره منـد شـده و به راه راست هـدایت شـده اند پس از اندی مشـمول لطف خاص خدا می شوند، چرا چون از هدایت عمومی بهره کافی گرفته انـد. در این آیات هـدایت خصوصـی، با جمله های (من أناب) و (من ینیب)و (جاهـدوا) و (اهتـدوا) و (آمنوا بربّهم)مدلل گردیده است، یعنی این گروه به خاطر این شایستگی، مشمول لطف خاص الهی می شوند.

ب. ملاک ضلالت خصوصی

در برخی از آیات، ملاک ضـلالت خصوصـی، نظیر هدایت بیان گردیده ومقصود از ضلالت خصوصی فقدان هدایت خاص و عنایت الهی است و خود این محرومیت نوعی گمراهی به شـمار می رود. در برخی از آیات به علت محرومیت تصـریح شـده و آن ظلم، فسق، کفر و زیغ است یعنی این صـفات پیشـین مانع از وصول نور هدایت خصوصی می گردد، چنانکه می فرماید: ۱. (...وَ اللّهُ لا یَهْدِی القَومَ الظّالِمین).(جمعه/۵) «خـدا سـتمگران را هدایت نمی کند». ۲. (...وَ یُضِلُّ اللّهُ الظـالِمینَ وَ یَفْعَلُ اللّهُ ما یَشاء).(ابراهیم/۲۷) «خـدا سـتمگران را گمراه می سـازد و آنچـه بخواهـد انجـام می دهـد». ۳. (...وَ مـا یُضِلُّ بِهِ إلاّ الفاسِقین).(بقره/۲۶) «بـا این مثـل هـا جز گروه فاسق گمراه نمی شود». ۴. (إِنَّ الّذینَ کَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ یَکُنِ اللّهُ لِیَغْفِرَ لَهُمْ وَ لا لِیَهْدِیَهُمْ طَرِیقاً).(نساء/۱۶۸) «آنان که کافر شده و ستم کرده اند خدا آنان را نمی بخشد و به راهی هدایت نمی کند».

۵. (...فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ اللّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اللّهُ لا یَهْدی القَومَ الفاسِقینَ). (صف/۵) «آنگاه که منحرف گردیدند خدا نیز دلهای آنان را، منحرف ساخت خدا گروه فاسق را هدایت نمی کند». مقصود از هدایت نکردن و یا گمراه ساختن خدا، همان محرومیت از هدایت خصوصی، و عنایات خاص الهی است، وعلت محرومیت آنان، به خاطر یک رشته موانعی، مانند ظلم، و فسق، کفر و یا انحراف عملی است که از نزول رحمت جلوگیری می کند و اگر این موانع نبود، و یا آن را مرتفع می کردند، بسان گروه نخست، از لطف الهی محروم نمی شدند. با آشنایی با اقسام هدایتها، مشکل جبر خود به خود حل می گردد، زیرا آنچه که ملاـک جبر است، همان دو هدایت نخست است که خوشبختانه جنبه عمومی دارد، و امّا هدایت خصوصی، اگر چه گسترده نیست ولی علت محرومیت، خود انسان است که مقدمات آن را فراهم نمی سازد. اگر قرآن می فرماید: هرکس را بخواهد گمراه و هرکس را بخواهد هدایت می کند، مقصود هدایت سوم است، و خواست الهی بی ملاک نیست،و تحصیل آن برای بندگان کار آسان است، این بندگان صالح و ناصالح خداهستند که مقدمات یکی را فراهم می سازند.

آخرین سؤال

آیاتی گواهی می دهند که اگر خدا می خواست همه مردم بدون استثنا ایمان می آوردند، ولی مشیت او بر چنین هدایت همگانی تعلق نگرفته است مانند: (وَلَو شاءَ رَبُّکَ لآمَنَ مَنْ فِی الأَرض کُلُّهُمْ جَمیعاً...).(یونس/۹۹)

ص : ۳۹۹

«اگر خدا می خواست همه مردم روی زمین ایمان می آوردند». اکنون سؤال می شود چرا، خواستار ایمان همگان نشده است. پاسخ: مقصود از این مشیت، اراده نافذ خدا است، که تحقق مراد پس از آن امر قطعی است، و اگر اراده او بر ایمان همه مردم روی زمین تعلق می گرفت، کافری روی زمین پیدا نمی شد ولی در این صورت چنین ایمانی فاقد ارزش بود، ایمانی ارزش دارد که از روی اختیار باشد نه اضطرار، ایمانی که معلول اراده نافذ خدا باشد، بسان اعمال غریزی، حشرات می شود که ناخود آگاه به دنبال آن می روند، و جز آن راه، راه دیگری را نمی توانند انتخاب کنند و در مورد بحث، جز ایمان آوردن پیمودن راه دیگری برای آنان به صورت ممتنع در می آید. خدا را سپاس که بنده ناچیزش رابه شرح اسمای حسنایش موفق ساخت هرچند برای اسماء و صفات او مظاهر بی شمار است، امید آن دارد که پرتوی از آن انوار، بر دل تاریک او بتابد، و او را در بارگاه قدسش فرود آورد،و با صحیفه ای روشن و دلی پاک، به منزل دیگر بفرستد. اعتذار و پوزش تعداد أسماء حُسنی از ۱۳۶ به ۱۳۵ اسم تغییر پیدا می کند، زیرا اسم «الظاهر» دوبار شماره خورده، یک بار در حرف «ب» ; کنار «الباطن»، بار دیگر در محلّ خود حرف «ظ»، بنابراین ارقام اسماء در این کتاب از شماره ۷۷ تا به آخر یک رقم کم می شود. قم.

حوزه علمیه مؤسسه امام صادق (علیه السلام) ۱۸ ربیع الآخر ۱۴۱۷برابر: با ۱۳/۶/۷۵

ص : ۴۰۰

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹